الحكمة المتعالية

في الأسفار العقلية الأربعة

لمؤلفه

الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني

صدر الدين محمد الشيرازي

مجدد الفلسفة الإسلامية

المتوفى ١٠٥٠ هـ

دار إحياء التراث العربي

بيروت - لبنان

١

بسم الله الرحمن الرحیم

الحکمه المتعالیه فی‌الاسفار العقلیه الاربعه

کاتب:

محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی

نشرت فی الطباعهٔ:

دار احیاء التراث العربی

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه المجلد ۱

اشاره

سرشناسه : صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹-۱۰۵۰ق.

عنوان و نام پدیدآور : الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه/ مولف صدرالدین محمدالشیرازی.

مشخصات نشر : بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳ -

مشخصات ظاهری : ج.

یادداشت : عربی.

یادداشت : فهرستنویسی بر اساس جزء دوم از سفر چهارم.

یادداشت : ج.۱، چاپ سوم.

یادداشت : ج.۲، چ.۲: ۱۹۸۱م.

یادداشت : ج.۲، چ.۳: ۱۹۸۱م.

یادداشت : کتابنامه: ص. [۳۹۱] - ۳۹۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع : فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع : فلسفه اسلامی

رده بندی کنگره : BBR۱۰۸۳/ص۴ح۸ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی : ۳۳۴۱۰۷۶

***معرفی اجمالی

«الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه»، تألیف صدرالدین محمد شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ق)، معروف به ملا۔صدرا یا صدرالمتألهین، دوره کامل فلسفه صدرایی (حکمت متعالیه) به زبان عربی است.

این نسخه از کتاب، پس از تصحیح چاپ های گذشته، با افزودن تعلیقه های حکیم سبزواری، علامه طباطبایی، آقا علی مدرس

زنوزی و دیگران به چاپ رسیده است. علامه محمدرضا مظفر (متوفی ۱۳۸۳ق) بر این کتاب مقدمه نوشته است.

***ساختار

در ابتدای کتاب، سه مقدمه به قلم محمدرضا مظفر، ناشرین و مؤلف آمده است. متن اثر مشتمل بر ۴ سفر است که در نه جلد تنظیم شده است. هریک از اسفار در ضمن چند «مرحله، فن، موقف یا باب» مشتمل بر فصولی بیان شده است. در صدر صفحه متن اسفار و در ذیل آن تعلیقه های تعدادی از فلاسفه بزرگ ذکر شده است. برخی از اساتید تنها بر بخشی از کتاب تعلیقه زده اند؛ مثلاً آقا علی مدرس و مولی محمد اسماعیل خواجوی تنها بر سفر نفس تعلیقه زده اند (مقدمه ناشرین، صفحه ث).

ساختار کتب حکمت متعالیه، با ساختار آثار فلسفی مشائی و اشراقی تفاوت اساسی دارد. برخلاف متون مشائی، در متون حکمت متعالیه از ریاضیات و طبیعیات بحث نمی شود. اگرچه ملا صدرا در جلد پنجم اسفار به اختصار گریزی به طبیعیات زده است، اما این مباحث نه به نحو مستقل، بلکه صرفاً به مناسبت بحث از مراتب کلی وجود طرح گردیده است. پیش از ملاصدرا، مبحث نفس جزئی از مباحث طبیعیات را تشکیل می داد، اما وی آن را از طبیعیات جدا کرده و به مباحث الهیات به معنی اخص ملحق ساخته است. سیر مباحث فلسفی در این کتاب چنان است که گویی همه مجلدات آن به مثابه مقدمه ای برای دو جلد آخر؛ یعنی هشتم و نهم در نظر گرفته شده اند که به ترتیب به دو مبحث «معرفه النفس» و «معاد» اختصاص دارند (محمدزاده، رضا، ص۲۱۴-۲۱۳).

***گزارش محتوا

علامه مظفر در مقدمه اش بر کتاب ابتدا به توصیف جایگاه علمی نویسنده پرداخته است. وی ملا صدرا را از بزرگ ترین فلاسفه الهی دانسته که قرن ها باید بگذرد تا فرزانه ای مانند او ظهور یابد. او مدرّس درجه اول مکتب فلسفی الهی در سه قرن اخیر در بلاد شیعه است (ر.ک: مقدمه مظفر، صفحه ب). وی سپس کتاب اسفار را در رأس تمامی کتب فلسفه قدیم و جدید و مادر تمامی تألیفات او دانسته است؛ چراکه هر کتابی یا رساله ای که پس از آن تألیف کرده، برگرفته از عبارات آن کتاب است (همان، صفحه «ب» و «ز»). در ادامه به ذکر شرح حال صدرا پرداخته و زندگی اش را در سه مرحله توضیح داده است (همان، صفحه د - ز).

«حکمت متعالیه»، عنوان نظام فلسفی صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملا صدرا و صدرالمتألهین است. ملا صدرا در هیچ یک از آثارش این نام و همچنین نام دیگری را برای اشاره به نظام فلسفی خود به کار نبرده، بلکه آن را در نام گذاری مهم ترین اثر مکتوب فلسفی اش، «الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه» به کار برده است. اما این کتاب نیز، که پس از او مشهورترین اثر او شناخته شده، به «اسفار اربعه» معروف است و کمتر کسی از آن با نام الحکمه المتعالیه یاد می کند. استفاده از این تعبیر بعد از او، صرفاً برای اشاره به نظام فلسفی وی، متداول شده است. گفتنی است که ملا صدرا در کتاب «الشواهد الربوبیه»، علاوه بر «الأسفار الأربعه» از کتاب دیگر خود به نام «الحکمه المتعالیه» نیز یاد کرده است. به نظر سید جلال الدین آشتیانی، کتاب اخیر همان کتاب ناتمام «المسائل القدسیه» است (ر.ک: فنا، فاطمه، ص۷۷۴).

با مطالعه و بررسی آثار ملا صدرا می توان دریافت که او در تأسیس نظام فلسفی خود از دو گونه منبع بهره برده است:

۱. منبع روحانی و باطنی؛ یعنی همان چیزی که او الهامات ربانی نامیده و به مدد مجاهده و تهذیب نفس و تجرید عقل به آن دست یافته است؛

۲. منابع ظاهری و به یک معنا تاریخی و آنچه در تاریخ جلوه گر شده است. در بررسی این قسم از منابع باید به این نکته توجه داشت که مراد از تأثیر آنها در پیدایش و شکل گیری حکمت متعالیه لزوماً به این معنی نیست که همه آنها مستقیماً و کاملاً در سیاقی موافق با اندیشه ملا صدرا مؤثر بوده اند. ازاین رو، به استثنای منابع قرآنی و حدیثی، او اظهار می دارد که پس از مطالعه وسیع و درازمدت آثار پیشینیان و معاصرانش، به بررسی و نقد سره از ناسره افکار و روش آنها پرداخته و گاه به تعبیر خود او، به تخریب و آنگاه بازسازی و دفاع از آنها مبادرت کرده است. برخی دیگر از منابع نیز به منزله مواد و عناصر اصلی، با اندیشه ها و تأملات خاص ملا صدرا صورت جدیدی به خود گرفتند و در بنیان نهادن حکمت متعالیه استفاده شدند (ر.ک: همان، ص ۷۷۵).

نوآوری های حکمت متعالیه را از دو جنبه می توان بررسی کرد: یکی، عرضه راه های جدید برای حل برخی از مسائلی که میان اندیشمندان مسلمان درباره آن منازعه بوده است و دیگری، طرح مسائل جدید و نظریه پردازی درباره آنها. از آنجا که زیربنا و بنیان حکمت متعالیه را علم وجود تشکیل می دهد، بالطبع نوآوری های آن را که در واقع مبانی و مبادی این مکتب بشمار می روند، حول وجود و مسائل مرتبط با آن باید جست. گرچه نقطه آغازین سایر سیستم های فلسفی نیز وجود و شناخت آن است، اما برای نخستین بار در نظام صدرایی این پرسش مطرح شد که وجود با این همه وسعت و شمول بی نظیرش چگونه ممکن است که یک مفهوم صرف باشد که خارج از ذهن عینیت و اصالتی ندارد. نظریه اصالت وجود پاسخ مبتکرانه ملاـ صدرا به این پرسش است که در خلال سخنان حکمای پیش از او مانند ابن سینا و پیروانش نیز این قول را می توان یافت. اما تصریح و تأکید بر اهمیت آن در حکمت متعالیه صدرایی به نحوی که راه گشای حل بسیاری از معضلات فلسفی و کلامی شده بی سابقه است. برخی از مهم ترین نوآوری های اساسی دیگر در حکمت متعالیه عبارتند از: تشکیک وجود، وحدت وجود، تقسیم وجود به نفسی، رابطی و رابط، امکان فقری، اتحاد عقل و عاقل و معقول، حرکت جوهری، تبیین فلسفی جدید درباره زمان و اینکه آن بعد چهارم است، نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس، قاعده بسیط الحقیقه، قاعده النفس فی وحدتها کل القوی، اثبات فلسفی عالم خیال منفصل و مجموعه آرای مربوط به معادشناسی (همان، ص ۷۷۹).

در ذیل صفحات کتاب، تعلیقاتی از تعدادی از حکما آمده که با رمز مشخص شده است. این تعلیقات در ادامه با توضیح مختصری معرفی می شوند:

۱. «ن»: آقا علی بن جمشید نوری اصفهانی (متوفی ۱۲۴۶ق). وی یکی از بزرگ ترین شارحان حکمت متعالیه. او حکمت و عرفان را از حکیم آقا محمد بیدآبادی (۱۱۹۲ق) فراگرفت و خود در طول پنجاه سال با همتی والا و تتبعی ژرف به تدریس فلسفه و عرفان همت گماشت. او در احیای فلسفه و به خصوص حکمت صدرایی سهمی بسزا دارد و از میان معاصران او کسی به اهمیت وی در این زمینه سراغ نمی توان گرفت (ر.ک: ناجی اصفهانی، حامد، ص؟۲).

۲. «س»: ملا هادی بن مهدی سبزواری (متوفی ۱۲۸۹ق). تعلیقات و حواشی سبزواری که به زبان عربی نوشته از آثار پرارزش اوست. سبزواری به گونه ای منظم و مرتب تمام متن اسفار به استثنای بخش طبیعیات و مباحث جواهر و اعراض را طی تدریس متن، حلاجی کرده و بر آنها حاشیه نوشته است. این حواشی پیش از این به خط خود حکیم به تمام و عیناً با متن اسفار به طبع سنگی رسیده است (ر.ک: امین، سید حسن، ج۹، ص۷۴).

۳. «م»: آقا علی مدرس زنوزی (متوفی ۱۳۰۷/۱۳۱۰ق). وی فرزند فیلسوف بزرگ ملا عبدالله زنوزی است. آقا علی مدرس را آقا علی حکیم و حکیم مؤسس هم خوانده اند. وی در فسلفه صرفاً به تقریر و تدریس آنچه گذشتگان گفته بودند نمی پرداخت؛ قریحه ای نقاد و ابتکاری و روشی تحقیقی و تأسیسی داشت و در جستجوی راه حل های تازه برای مشکلات فلسفه بود؛ کاری که در حکمای متأخر کمتر به آن برمی خوریم (دائرهالمعارف تشیع، ج۱، ص۱۲۸-۱۲۷).

اثبات معاد جسمانی با برهان عقلی و استدلال فلسفی در فرهنگ اسلامی از مسائل مهمی است که تا زمان ملا صدرا کسی به آن دست نیافته است. ملاـ صدرا بر اساس مبانی و اصولی که تأسیس کرده، از طریق برهان عقلی به اثبات آن پرداخته است. پس از ملا صدرا تنها کسی که در باب معاد جسمانی سخن تازه آورده و نظریه جدیدی ابراز داشته، حکیم بزرگ آقا علی مدرس زنوزی است. این حکیم ضمن آگاهی کامل از نظریه ملا صدرا و مبانی وی، بسیاری از مبانی او را پذیرفته، ولی نتیجه آن را نپذیرفته است، بلکه دیدگاه جدیدی را از آن استخراج کرده است.

مدرس زنوزی درعین حال که بسیاری از مبانی و تحلیل های ملا صدرا را از قبیل حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس، تفاوت عالم دنیا و آخرت و مانند آنها می پذیرد، ولی نظریه او را از یک سو و نظریه اشاعره را از سوی دیگر باطل اعلام می کند. علت بطلان نظریه ملاـ صدرا این است که وی بدن دنیوی را به طور کلی از درجه اعتبار عود معاد ساقط کرده است؛ چراکه نزد او بدن های اخروی مجرد از ماده هستند و تنها دارای صورت های امتدادی هستند. این نظریه با ظاهر شرع نمی سازد. همچنین بطلان نظریه ملا صدرا بر این امر استوار است که طبق نظر وی «این همانی» بدن اخروی با بدن دنیوی از هم گسسته شود و بدن اخروی غیر بدن دنیوی بشمار نیاید؛ در این صورت ممکن است گفته شود این نظریه با آیات و روایات سازگار نیست؛ اما اگر نظریه وی بیانگر این مطلب باشد که بدن اخروی همان بدن دنیوی است و «این همانی» بین آن دو محفوظ و تغییر و تفاوت تنها در مواد آنها پدید آمده است، مانند تغییر و تحول در بدن مادی دنیوی از اوان کودکی به نوجوانی و از آن به بزرگ سالی و پیری که در این ایام و مراحل، مواد بدن چندین بار کاملاً تحول یافته، ولی درعین حال «این همانی» بدن در تمام این ایام محفوظ مانده و هیچ مشکلی در آن پدید نیامده است، در این فرض نظریه مزبور با آیات و روایات تنافی نداشته و اشکال یادشده بی اساس خواهد بود (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص۴۷-۴۰).

?. «ل»: علامه اسماعیل بن ملا سمیع اصفهانی (متوفی ۱۲۷۷ق). وی از علما و مدرسان معروف فلسفه، معاصر آخوند ملا علی نوری حکیم متوطن اصفهان (متوفی ۱۲۴۶ق) بود و علی التحقیق پیش از ملاـ علی نوری فوت شده و تاریخ وفاتش ظاهراً حوالی ۱۲۴۳ق، سه سال قبل از نوری است. اینکه حاجی سبزواری متوفی ۱۲۸۹ق در شرح حال خودش نوشته که در ایام اقامت اصفهان چند سال نزد ملا اسماعیل اصفهانی درس حکمت و کلام می خوانده و بعد از وفات او به خدمت استاد کل آخوند ملا علی نوری پیوسته و حدود سه سال هم نزد وی تلمذ کرده، ظاهراً مقصودش همین محمداسماعیل است (همایی،

جلال، ص۱۲۷-۱۲۶). البته بسیاری از تعلیقات کتاب با نام «اسماعیل» آمده است (ر.ک: جلدهای چهارم و پنجم).

?. «ه»: محمد بن معصوم علی هیدجی زنجانی (متوفی ۱۳?۹ق). وی اگرچه بر منظومه سبزواری تعلیقه زده است، اما در جایی به تعلیقات او بر اسفار اشاره نشده و در کتاب هم تعلیقات او مشاهده نشد. اما از سوی دیگر تعلیقات اندک از میرزا ابوالحسن جلوه (متوفی ۱۳۱۴ق) یا تعلیقه هایی از فتحعلی خویی مشاهده گردید (جلد چهارم، صفحات ۷۶، ۲۴، ۳۶ و ۴۴).

?. «ط»: سید محمدحسین طباطبایی (متوفی ۱?۴۰۲ق). معرفت شناسی در فلسفه اسلامی تا زمان ملا صدرا یک مسئله فلسفی بشمار نمی رفت... تا اینکه وی در مبحث عقل و معقول «اسفار» (جلد سوم) بر مسئله فلسفی بودن علم و ادراک، برهان اقامه کرد و به توجیه فلسفی آن پرداخت. این امر باعث شد که فیلسوفان نوصدرایی و در صدر آنها علامه طباطبایی درصدد برآیند که مجموعه مباحث مربوط به علم و ادراک را به شاخه مستقلی تبدیل کنند. اختصاص چهار مقاله از مجموعه مقالات کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، که بسیاری از ابتکارات علامه طباطبایی هم در ضمن آنها بیان شده است، دلالت بر آنچه گفتیم دارد (ر.ک: علی زاده، بیوک، ص۳۰-۲۹). علامه در تعلیقات خود بر اسفار می نویسد: اینکه در علوم برهانی فقط از اعراض ذاتی موضوع بحث می کنند، صرفاً یک اصطلاح و یک قرارداد نیست، بلکه مطلبی است که مقتضای بحث های برهانی در علوم برهانی است؛ همان گونه که در کتاب برهان از منطق تبیین شده است (صفدری نیاک، مرتضی، ص۵۱).

علامه طباطبایی معاد جسمانی را مانند حکیم زنوزی از طریق لحوق ابدان به نفوس تصویر می کند، نه تعلق نفوس به ابدان؛ پس بی شک در این مسئله هیچ تفاوتی بین سخنان علامه و زنوزی نیست (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص۵۱).

***وضعیت کتاب

این کتاب اولین بار در سال ۱۲۸۲ق در ایران در چهار مجلد، چاپ سنگی شده است (مقدمه مظفر، صفحه ف).

جلد اول کتاب مشتمل بر اغلاط فراوانی است که در جداولی در انتهای آن ذکر شده است. به جز جلدهای چهارم، پنجم و هفتم که در انتهای آنها تنها فهرست مطالب آمده است، در باقی جلدها علاوه بر فهرست مطالب، فهرست اعلام و اسامی کتب نیز به ترتیب حروف الفبا ذکر شده است.

***منابع مقاله

۱. مقدمه و متن کتاب.

۲. فنا، فاطمه، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۱۳، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرهالمعارف اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.

۳. تویسرکانی، سید احمد، «نگاهی بر قدیمی ترین نسخه کامل کتاب اسفار»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله خردنامه صدرا، شهریور ۱۳۷۴، شماره ۲، صفحه ۹۲ تا ۹۵.

۴. علی زاده، بیوک، «علامه طباطبایی، فیلسوفی نوصدرایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله دین و ارتباطات، بهار ۱۳۸۵، شماره ۲۹، صفحه ۲۳ تا ۳۸.

۵. همائی، جلال، «ملا اسماعیل اصفهانی حکیم»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۴، شماره ۲۱، صفحه ۱۲۴تا ۱۳۳.

۶. دائرهالمعارف تشیع، جلد اول، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.

۷. امین، سید حسن، دائرهالمعارف تشیع، جلد نهم، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ اول، ۱۳۸۱.

۸. صفدری نیاک، مرتضی، «ملاک تمایز علوم برهانی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله معرفت فلسفی، تابستان ۱۳۸۵، شماره ۱۲، صفحه ۴۵ تا ۶۴.

۹. محمدزاده، رضا، دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، ج۲۱، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۲.

۱۰. ناجی اصفهانی، حامد، «مجموعه رسائل حکیم ملا علی نوری»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آینه پژوهش، آذر و دی ۱۳۷۳، شماره ۲۸، صفحه ۶۲.

۱۱. اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، «معاد جسمانی، از نظر آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آموزه های فلسفه اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، شماره ۹، صفحه ۳۹ تا ۵۴.

مقدمه المؤلف

بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله فاعل کل محسوس و معقول و غایه کل مطلوب و مسئول و الصلاه علی صفوه عباده و هداه الخلق إلی مبدئه و معاده سیما سید المصطفین محمد المبعوث إلی کافه الثقلین اللهم فصل علیه و علی الأرواح الطاهره من أهل بیته و أولاده و الأشباح(۱) الزاهره من أولیائه و أحفاده.

و بعد فیقول الفقیر إلی رحمه ربه الغنی محمد المشتهر بصدر الدین الشیرازی- إن السعاده ربما یظن بها أنها الفوز بالدرجات الحسیه و الوصول إلی الرئاسات الخیالیه- و ما أبین لمن تحقق الأمور و تفطن بالمعارف أن السعادات العاجلیه و اللذات الحسیه الفوریه لیس شی ء منها سعاده حقیقیه و لا ینالها بهجه عقلیه لما یری کلا من متعاطیها منهمکا فیما انقطعت السکینات الإلهیه عن حوالیه و امتنعت المعارف الربوبیه عن الحلول فیه و تعذر علیه إخلاص النیه الإلهیه الصادره عن حاق الجوهر النطقی من غیر

معاوقه همه دنیاویه أو مصادمه طلبه عاجلیه التی یرجی بها نیل السعاده الحقیقیه و تعاطیها و الاتصال بالفیض العلوی الذی یزال به الکمه(۲) عن حدقه نفسه الموجود فیها بسبب انحصارها فی عالم الغربه و وجودها فی دار الجسد- و احتباسها عن ملاحظه جمال الأبد و معاینه الجلال السرمد و لا شک أن أقصی غایه یتأتی لأحد الموجودات الوصول إلیها هو الکمال المختص به و الملائم المنسوب إلیه و کلما انحط عنه فهو نقصان بالحقیقه فیه و إن کان کمالا بالإضافه إلی ما

۱- الشبح الشخص

۲- کمه یکمه کمها عمی أو صار أعشی کمه بصره اعترته ظلمه تطمس علیه

فی رتبه الوجود تـالیه و مـا من دابه فمـا دونهـا إلاـ و من شأنها البلوغ إلی أقصـی ما لها فی ذاتها ما لم یعقها عائق و لنوع الإنسان کمـال خـاص لجوهر ذاته و حـاق حقیقته- لاـ یفوقهـا فیه فـائق و لاـ یسـبق به علیهـا سـابق و هو الاتصـال بالمعقولات و مجاوره البـاری- و التجرد عن المادیـات و إن کـانت له مشـارکه بحسب کـل قوه توجـد فیه لمـا یسـاویه من تلـک الجهه أو یلیه فلسـائر الأجسـام فی حصوله فی الحیز و الفضـاء و للنبات فی الاغتـذاء و النماء و للعجم من الحیوان فی حیاته بأنفاسه و حرکته بإرادته و إحساسه- و تلک الخاصیه إنما تحصل بالعلوم و المعارف مع انقطاع عن التعلق بالزخارف.

ثم لمـا کـانت العلوم متشـعبه و فنون الإدراکـات متکثره و الإحاطه بجملتها متعـذره أو متعسـره و لـذلک تشـعبت فیه الهمم کما تفننت فی الصـنائع قـدم أهـل العـالم- فافترقت العلماء زمرا و تقطعوا أمرهم بینهم زبرا بین معقول و منقول و فروع و أصول فهمه نحو نحو و صرف و أحکام(۱) و همه نحو فقه و رجال و کلام.

فالواجب علی العاقل أن یتوجه بشراشره إلی الاشتغال بالأهم و الحزم له أن یکب طول عمره علی ما الاختصاص لتکمیل ذاته فیه أتم بعـد مـا حصـل له من سائر العلوم و المعارف بقـدر الحاجه إلیها فی المعاش و المعاد و الخلاص عما یعوقه عن الوصول إلی منزل الرشـاد و یوم المیعـاد و ذلـک هو ما یختص من العلوم بتکمیل إحـدی قوتیه اللتین هما جهه ذاته و وجهه إلی الحق و جهه إضـافته و وجهه إلی الخلق و تلـک هی النظریه التی بحسب حاق جوهر ذاته من دون شـرکه الإضافه إلی الجسم و انفعالاته و ما من علم غیر الحکمه الإلـهیه و المعـارف الربـانیه إلاـ و الاحتیـاج إلیه بمـدخلیه الجسم و قواه- و مزاوله البـدن و هواه و لیس من العلوم مـا یتکفـل بتکمیل جوهر الـذات الإنسـیه- و إزاله مثالبها و مساویها حین انقطاعها عن الـدنیا و ما فیها و الرجوع إلی حاق حقیقتها- و الإقبال بالکلیه إلی باریها و منشئها و موجدها و معطیها إلا العلوم العقلیه المحضه

۱- المراد به علم النجوم

و هی العلم بالله و صفاته و ملائکته و کتبه و رسله و کیفیه صدور الأشیاء منه علی الوجه الأکمل و النظام الأفضل و کیفیه عنایته و علمه بها و تدبیره إیاها بلا خلل و قصور و آفه و فتور و علم النفس و طریقها إلی الآخره و اتصالها بالملإ الأعلی و افتراقها عن وثاقها(۱) و بعدها عن الهیولی إذ بها یتم لها الانطلاق عن مضایق الإمکان و النجاه عن طوارق الحدثان(۲) و الانغماس فی بحار الملکوت و الانتظام فی سلک سکان الجبروت- فیتخلص عن أسر الشهوات و التقلب فی خبط العشوات و الانفعال عن آثار الحرکات- و قبول تحکم دورات السماوات.

و أما ما وراءها فإن کان وسیله إلیها فهو نافع لأجلها و إن لم یکن وسیله إلیها- کالنحو و اللغه و الشعر و أنواع العلوم فهی حرف و صناعات کباقی الحرف و الملکات.

و أما الحاجه إلی العمل و العباده القلبیه و البدنیه فلطهاره النفس و زکائها- بالأوضاع الشرعیه و الریاضات البدنیه لئلا تتمکن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن- و نزوعها(۳) إلی شهواته و شوقها إلی مقتضیاته هیئه انقهاریه للبدن و هواه فترسخ لها ملکه انقیادیه لمشتهاه و تمنعها إذا مات البدن عن لذاتها الخاصه بها من مجاوره المقربین- و مشاهده الأمور الجمیله و أنوار القدسیین و لا یکون معها البدن فیلهیها کما کان قبل البدن ینسیها فصدر من الرحمه الإلهیه و الشریعه الرحمانیه الأمر بتطویع القوی الإماره للنفس المطمئنه بالشرائع الدینیه و السیاسات الإلهیه ریاضه للجسد و هواه- و مجاهده للنفس الآدمیه مع أعداه من قواه لینخرط معها فی سلک التوجه إلی جناب الحق من عالم الزور و معدن الغرور و لا یعاوقها بل یشایعها فی مطالبها و یرافقها فی مآربها.

۱- الوثاق بالفتح و الکسر ما یشد به من قید و حبل و نحوهما

۲- الطارقه مؤنث الطارق و هو الآتی لیلا و أیضا الطارقه الداهیه و الجمع طوارق- حدثان الدهر نوائبه

۳- نزع إلی أهله اشتاق

ثم إنی قد صرفت قوتی فی سالف الزمان منذ أول الحداثه و الریعان(۱) فی الفلسفه الإلهیه بمقدار ما أوتیت من المقدور و بلغ إلیه قسطی من السعی الموفور- و اقتفیت آثار الحکماء السابقین و الفضلاء اللاحقین مقتبسا من نتائج خواطرهم و أنظارهم مستفیدا من أبکار ضمائرهم و أسرارهم و حصلت ما وجدته فی کتب الیونانیین و الرؤساء المعلمین تحصیلا یختار اللباب من کل باب و یجتاز عن التطویل و الإطناب مجتنبا فی ذلک طول الأمل مع قصر العمل معرضا من إسهاب الجدل مع(۲) اقتراب الساعه و الأجل طلبا للجاه الوهمی و تشوقا إلی الترؤس الخیالی من غیر أن یظفر من الحکمه بطائل أو یرجع البحث إلی حاصل کما یری من أکثر أبناء الزمان من مزاولی کتب العلم و العرفان من حیث کونهم منکبین(۳) أولا بتمام الجد علی مصنفات العلماء منصبین بکمال الجهد إلی مؤلفات الفضلاء ثم عن قلیل یشبعون عن کل فن بسرعه و یقنعون عن کل دن(۴) بجرعه لعدم وجدانهم فیها ما حداهم(۵) إلیها شهواتهم شهوات العنین- و دواعیهم دواعی الجنین(۶) و لهذا لم ینالوا من العلم نصیبا کثیرا و لا الشقی الغوی منهم یصیر سعیدا بصیرا بل تری من المشتغلین ما یرجی(۷) طول عمره فی البحث و التکرار آناء اللیل و أطراف النهار ثم یرجع بخفی حنین(۸) و یصیر مطرحا للعار و الشین و هم المذکورون فی قوله تعالی قُلْ هَلْ نُنَبِّئُکُمْ بِالْأَخْسَرِینَ أَعْمالًا الَّذِینَ ضَلَّ سَعْیُهُمْ فِی الْحَیاهِ الدُّنْیا وَ هُمْ

۱- الریعان من کل شی ء أوله و أفضله کریعان الشباب

۲- الإسهاب الإطاله فی الکلام و الإکثار فیه

۳- انکب علی شی ء لزمه و فی نسخه مکبین

۴- أی الحب و هو إناء الماء

۵- أی حثهم

۶- کذا فی بعض النسخ و فی حاشیه النسخه المخطوطه هکذا الجبین فعیل من الجبن بخطه، ره

۷- أرجی الأمر أخره

۸- مثل معروف یضرب فی الرجوع بالخیبه

يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً أعاذنا الله من هـذه الورطه المـدهشه و الظلمه الموحشه و إنی لقـد صادفت أصدافا علميه فی بحر الحكمه الزاخره مدعمه بدعائم البراهين الباهره مشحونه بدرر من نكات فاخره مكنونه فيها لآلی ء دقائق زاهره- و كنت برهه من الزمان أجيل رأيی أردد قداحی(۱) و أؤامر نفسی و أنازع سری حدبا(۲) علی أهـل الطلب و من له فی تحقيق الحق أرب(۳) فی أن أشق تلک الأصداف السـمينه و أسـتخرج منها دررها الثمينه و أروق بمصفاه(۴) الفكر صـفاها من كدرها و أنخل(۵) بمنخل الطبيعه لبابها عن قشورها و أصـنف كتابا جامعا لشـتات ما وجدته فی كتب الأقدمين مشتملا علی خلاصه أقوال المشائين و نقاوه أذواق أهل الإشـراق من الحكماء الرواقيين مع زوائـد لم توجـد فی كتب أهل الفن من حكماء الإعصار و فرائـد لم يجد بها طبع أحـد من علماء الأدوار و لم يسـمح بمثله دورات السـماوات و لم يشاهد شـبهه فی عالم الحركات و لكن العوائق كانت تمنع من المراد و عوادی(۶) الأيام تضـرب دون بلوغ الغرض بالأسـداد فأقعـدنی الأيام عن القيام و حجبنی الـدهر عن الاتصال إلی المرام لما رأيت من معادات الدهر بتربيه الجهله و الأرذال و شعشـعه نيران الجهاله و الضـلال و رثاثه الحال(۷) و ركاكه الرجال- و قد ابتلينا بجماعه غاربی الفهم(۸) تعمش عيونهم عن أنوار الحكمه و أسـرارها تكل بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفه و آثارها يرون التعمق فی الأمور

۱- القدح السهم و الجمع قداح،

۲- أی عطوفه،

۳- أی الاحتياج،

۴- روق الشراب صفاه المصفاه ما يصفی به و الجمع مصاف،

۵- المنخل ما ينخل به و هو أحد ما جاء من الأدوات علی مفعل بالضم و المنخل بفتح الخاء لغه فيه،

۶- أی الأيام العاديه،

۷- فلان رث الهيئه و فی هيئته رثاثه أی بذاذه و حال فلان بذه أی سيئه،

۸- فی بعض النسخ عازبی الفهم،

الربانيه و التدبر فی الآیات السبحانیه بدعه و مخالفه أوضاع جماهیر الخلق من الهمج الرعاع ضلاله و خدعه کأنهم الحنابله من کتب الحدیث المتشابه عندهم الواجب و الممکن و القدیم و الحدیث لم یتعد نظرهم عن طور الأجسام و مسامیرها- و لم یرتق فکرهم عن هذه الهیاکل المظلمه و دیاجیرها فحرموا لمعاداتهم العلم و العرفان و رفضهم بالکلیه طریق الحکمه و الإیقان عن العلوم المقدسه الإلهیه و الأسرار الشریفه الربانیه التی رمزت الأنبیاء و الأولیاء علیها و أشارت الحکماء و العرفاء إلیها- فأصبح الجهل باهر الرایات ظاهر الآیات فأعدموا العلم و فضله و استرذلوا العرفان و أهله و انصرفوا عن الحکمه زاهدین و منعوها معاندین ینفرون الطباع عن الحکماء و یطرحون العلماء العرفاء و الأصفیاء و کل من کان فی بحر الجهل و الحمق أولج و عن ضیاء المعقول و المنقول أسرج کان إلی أوج القبول و الإقبال أوصل و عند أرباب الزمان أعلم و أفضل-

کم عالم لم یلج بالقرع باب منی و جاهل قبل قرع الباب قد ولجا

و کیف و رؤساؤهم قوم أعزل من صلاح الفضل و السداد عاریه مناکبهم عن لباس العقل و الرشاد صدورهم عن حلی الآداب أعطال و وجوههم عن سمات الخیر أغفال فلما رأیت الحال علی هذا المنوال من خلو الدیار عمن یعرف قدر الأسرار- و علوم الأحرار و أنه قد اندرس العلم و أسراره و انطمس الحق و أنواره و ضاعت السیر العادله و شاعت الآراء الباطله و لقد أصبح عین ماء الحیوان غائره و ظلت تجاره أهلها بائره و آبت وجوههم بعد نضارتها باسره(۱) و آلت حال صفقتهم خائبه خاسره- ضربت عن أبناء الزمان صفحا(۲) و طویت عنهم کشحا(۳) فألجأنی خمود الفطنه و جمود الطبیعه لمعاداه الزمان و عدم مساعده الدوران إلی أن انزویت فی بعض نواحی الدیار و استترت بالخمول و الانکسار منقطع الآمال منکسر البال متوفرا علی فرض أؤدیه و تفریط فی جنب الله أسعی فی تلافیه

۱- بسر الرجل وجهه أی کلح یقال عَبَسَ وَ بَسَرَ،

۲- ضرب عنه صفحا أی أعرض عنه،

۳- یقال طوی کشحه عن فلان أو طوی کحشا عنه أی أعرض عنه و قاطعه،

لا على درس ألقيه أو تأليف أتصرف فيه إذ التصرف فى العلوم و الصناعات و إفاده المباحث و دفع المعضلات و تبيين المقاصد و رفع المشكلات مما يحتاج إلى تصفيه الفكر و تهذيب الخيال عما يوجب الملال و الاختلال و استقامه الأوضاع و الأحوال مع فراغ البال و من أين يحصل للإنسان مع هـذه المكاره التى يسـمع و يرى من أهل الزمان و يشاهـد مما يكتب عليه الناس فى هذا الأوان من قله الإنصاف و كثره الاعتساف- و خفض الأعالى و الأفاضل و رفع الأدانى و الأراذل و ظهور الجاهل الشـرير و العامى النكير على صـوره العـالم النحرير و هيئه الحبر الخبير إلى غير ذلـك من القبائـح و المفاسـد الفاشـيه اللازمه و المتعـديه مجـال المخـاطبه فى المقـال و تقرير الجواب عن السؤال- فضـلا عن حـل المعضـلات و تبيين المشـكلات كمـا نظمه بعض إخوانى فى الفرس.

از سخن پر در مکن همچون صدف هر گوش راقفل گوهر ساز یاقوت زمرد پوش را

در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست چشم بینا عذر میخواهد لب خاموش را

فكنت أولاـ كمـا قال سـيدى و مولاى و معتمـدى أول الأئمه و الأوصـياء و أبو الأئمه الشـهداء الأولياء قسـيم الجنه و النار آخـذا بالتقيه و مداراه مع الأشرار مخلا عن مورد الخلافه قليل الأنصار مطلق الدنيا مؤثر الآخره على الأولى مولى كل من كان له رسول الله مولى و أخوه و ابن عمه و مسـاهمه فى طمه(۱) و رمه طفقت أرتئى بين أن أصول بيـد جـذاء أو أصبر على طخيه عمياء يهرم فيهـا الكبير و يشـيب فيهـا الصـغير و يكـدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فصـرت ثانيا(۲) عنان الاقتـداء بسـيرته عاطفا وجه الاهتداء بسـنته- فرأيت أن الصبر على هاتى أحجى فصبرت و فى العين قـذى و فى الحلق شـجى فأمسـكت عنانى عن الاشـتغال بالناس و مخـالطتهم و آيسـت عن مرافقتهم و مؤانسـتهم و سـهلت على معـاداه الـدوران و معانـده أبنـاء الزمـان و خلصت عن إنكـارهم و إقرارهم و تساوى عندى

۱- يقال جاء بالطم و الرم أى بالمال الكثير،

۲- ثنى الشى ء عطفه،

إعزازهم و إضرارهم فتوجهت توجها غريزيا نحو مسبب الأسباب و تضرعت تضرعا جبليا إلى مسهل الأمور الصعاب فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار و الإنزواء و الخمول و الاعتزال زمانا مديدا و أمدا بعيدا اشتعلت نفسی لطول المجاهدات اشتعالا نوريا- و التهب قلبی لكثره الرياضات التهابا قويا ففاضت عليها أنوار الملكوت و حلت بها خبايا الجبروت و لحقتها الأضواء الأحديه و تداركتها الألطاف الإلهيه فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى ألآن و انكشفت لی رموز لم تكن منكشفه هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود و العيان من الأسرار الإلهيه و الحقائق الربانيه و الودائع اللاهوتيه و الخبايا الصمدانيه فاستروح العقل(١) من أنوار الحق بكره و عشيا و قرب بها منه و خلص إليه نجيا فركا بظاهر جوارحه فإذا هو ماء ثجاج و زوی(٢) بباطن تعقلاته للطالبين فإذا هو بحر مواج أوديه الفهوم سالت من فيضه بقدرها و جداول العقول فاضت من رشحه بنهرها فأبرزت الأوادی على سواحل الأسماع جواهر ثاقبه و دررا و أنبتت الجداول على الشواطی زواهر ناضره و ثمرا و حيث كان من دأب الرحمه الإلهيه و شريعه العنايه الربانيه أن لا يهمل أمرا ضروريا يحتاج إليه الأشخاص بحسب الاستعداد و لا يبخل بشی ء نافع فی مصالح العباد فاقتضت رحمته أن لا يختفی فی البطون و الأستار هذه المعانی المنكشفه لی من مفيض عالم الأسرار و لا يبقى فی الكتمان و الاحتجاب الأنوار الفائضه على من نور الأنوار فألهمنی الله الإفاضه مما شربنا جرعه للعطاش الطالبين و الإلاحه(٣) مما وجدنا لعمه لقلوب السالكين ليحيا من شرب منه جرعه و يتنور قلب من وجد منه لعمه فبلغ الكتاب أجله و أراد الله تقديمه و قد كان أجله فأظهره فی الوقت الذی قدره و أبرزه على من له يسره فرأيت إخراجه من القوه إلى الفعل و التكميل و إبرازه من الخفاء إلى الوجود و التحصيل فأعملت فيه فكری و جمعت على ضم شوارده أمری و سألت الله تعالى أن يشد أزری و يحط بكرمه وزری و يشرح لإتمامه صدری فنهضت عزيمتی

١- أی وجد الراحه و استراح،

٢- ركا الأرض حفرها و الحوض سواه ثج الماء سال زوی الشی ء جمعه،

٣- ألاح بدا و ظهر و بسيفه و بثوبه و لوح به لمع به،

بعد ما كانت قاعده و هبت(١) همتى غب ما كانت راكده و اهتز الخامد من نشاطى و تموج الجامد من انبساطى و قلت لنفسى هذا أوان الاهتمام و الشروع و ذكر أصول يستنبط منها الفروع و تحليه الأسماع بجواهر المعانى الفائقه و إبراز الحق فى صورته المعجبه الرائقه فصنفت كتابا إلهيا للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال و أبرزت حكمه ربانيه للطالبين لأسرار حضره ذى الجمال و الجلال كاد أن يتجلى الحق فيه بالنور الموجب للظهور و قرب أن ينكشف بها كل مرموز و مستور و قد أطلعنى الله فيه على المعانى المتساطعه أنوارها فى معارف ذاته و صفاته مع تجوال عقول العقلاء حول جنابه- و ترجاعهم حاسرين(٢) و ألهمنى بنصره المؤيد به من يشاء من عباده الحقائق المتعاليه أسرارها فى استكشاف مبدئه و معاده مع تطواف فهوم الفضلاء حريم حماه و ترداده‌هم خاسرين فجاء بحمد الله كلاما لا- عوج فيه و لا ارتياب و لا لجلجه(٣) و لا- اضطراب يعتريه حافظا للأوضاع رامزا مشبعا فى مقام الرمز و الإشباع قريبا من الأفهام فى نهايه علوه رفيعا عاليا فى المقام مع غايه دنوه إذ قد اندمجت فيه العلوم التألهيه- فى الحكمه البحثيه و تدرعت فيه الحقائق الكشفيه بالبيانات التعليميه و تسربلت الأسرار الربانيه بالعبارات المأنوسه للطباع و استعملت المعانى الغامضه فى الألفاظ القريبه من الأسماع فالبراهين تتبختر(٤) اتضاحا و شبه الجاهلين للحق تتضاءل(٥) افتضاحا- انظر بعين عقلك إلى معانيه هل تنظر فيه من قصور ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ إلى ألفاظه- هَلْ تَرى فيه مِنْ فُطُورٍ و قد أشرت فى رموزه إلى كنوز من الحقائق لا يهتدى إلى معناها إلا من عنى(٦) نفسه بالمجاهدات العقليه حتى يعرف المطالب و نبهت فى فصوله إلى أصول لا يطلع على مغزاها(٧) إلا من أتعب بدنه فى الرياضات الدينيه لكيلا

١- هبت الريح ثارت و هاجت،

٢- حسر كضرب أعيا،

٣- اللجلجه و التلجلج التردد فى الكلام،

٤- تبختر مشى مشيه حسنه،

٥- أي تصغر و تضعف،

٦- عنى نفسه آذاها و كلفها ما يشق عليها،

٧- مغزى الكلام مقصده،

یـذوق المشـرب و قد صـنفته لإخوانی فی الدین و رفقائی فی طریق الکشف و الیقین لأنه لا ینتفع بها کثیر الانتفاع إلا من أحاط بأکثر کلام العقلاء و وقف علی مضمون مصنفات الحکماء غیر محتجب بمعلومه و لا منکرا لما وراء مفهومه فإن الحق لا ینحصر بحسب فهم کل ذی فهم و لا یتقدر بقدر کل عقل و وهم فإن وجدته أیها الناظر مخالفا لما اعتقدته أو فهمته بالذوق السـلیم فلا تنکره وَ فَوْقَ کُلِّ ذِی عِلْمٍ عَلِیمٌ فـافقهن أن من احتجب بمعلـومه و أنکر مـا وراء مفهـومه فهو موقوف علی حـد علمه و عرفـانه محجوب عن خبایا أسرار ربه و دیانه.

و إنی أیضـا لا أزعم أنی قـد بلغت الغایه فیما أوردته کلا فإن وجوه الفهم لا تنحصـر فیما فهمت و لا تحصـی و معارف الحق لا تتقید بما رسمت و لا تحوی(۱) لأن الحق أوسع من أن یحیط به عقل و حـد و أعظم من أن یحصـره عقد دون عقد فإن أحللت بالعنایه الربانیه مشـکلها و فتحت بالهـدایه الإلهیه معضـلها فاشـکر ربک علی قـدر ما هـداک من الحکم و أحمـده علی ما أسـبغ علیک من النعم و اقتد بقول سـید الکونین و مرآه العالمین علیه و علی آله من الصلوات أنماها و من التسلیمات أزکاها- لا تؤتوا الحکمه غیر أهلها فتضـلوها و لا تمنعوا أهلها فتظلموها فعلیک بتقدیسـها عن الجلود المیته و إیاک و استیداعها إلا للأنفس الحیه کما قرره و أوصی به الحکماء الکبار أولی الأیدی و الأبصار.

و اعلم أنی ربما تجاوزت عن الاقتصار علی ما هو الحق عنـدی و اعتمد علیه اعتقادی إلی ذکر طرائق القوم و ما یتوجه إلیها و ما یرد علیهـا ثم نبهت علیه فی أثنـاء النقد(۲) و التزییف(۳) و الهدم و الترصـیف(۴) و الـذب عنها بقـدر الوسع و الإمکان و ذلک لتشحیذ الخواطر بها(۵) و تقویه الأذهان من حیث اشتمالها علی

۱- حوی الشی ء جمعه،

۲- نقد الکلام أظهر ما به من العیوب أو المحاسن،

۳- زیف الدراهم زافها و زافت الدراهم علیه صارت مردوده علیه لغش فیها،

۴- رصف الحجاره ضم بعضها إلی بعض،

۵- شحذ السکین و نحوه أحده،

تصورات غریبه لطیفه و تصرفات ملیحه شریفه تعد نفوس الطالبین للحق ملکه لاستخراج المسائل المعضله و تفید أذهان المشتغلین بالبحث اطلاعا علی المباحث المشکله و الحق أن أکثر المباحث المثبته فی الدفاتر المکتوبه فی بطون الأوراق إنما الفائده فیه مجرد الانتباه- و الإحاطه بأفکار أولی الداریه و الأنظار لحصول الشوق إلی الوصول لا- الاکتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول أو المنقول فإن مجرد ذلک مما لا یحصل به اطمینان القلب- و سکون النفس و راحه البال و طیب المذاق بل هی مما یعد الطالب لسلوک سبیل المعرفه و الوصول إلی الأسرار إن کان مقتدیا بطریقه الأبرار متصفا بصفات الأخیار- و لیعلم أن معرفه الله تعالی و علم المعاد و علم طریق الآخره لیس المراد بها الاعتقاد الذی تلقاه العامی أو الفقیه وراثه و تلقفا(۱) فإن المشغوف بالتقلید و المجمود علی الصوره لم ینفتح له طریق الحقائق کما ینفتح للکرام الإلهیین و لا- یتمثل له ما ینکشف للعارفین المستصغرین لعالم الصوره و اللذات المحسوسه من معرفه خلاق الخلائق و حقیقه الحقائق و لا- ما هو طریق تحریر الکلام و المجادله فی تحسین المرام کما هو عاده المتکلم و لیس أیضا هو مجرد البحث البحت کما هو دأب أهل النظر و غایه أصحاب المباحثه و الفکر فإن جمیعها ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوْقَ بَعْضٍ إِذا أَخْرَجَ یَدَهُ لَمْ یَکَدْ یَراها وَ مَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ بل ذلک نوع یقین هو ثمره نور یقذف فی قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس و الطهاره و خلوصه بالمجاهده عن الجهل و الأخلاق الذمیمه و حب الرئاسه و الإخلاد إلی الأرض و الرکون إلی زخارف الأجساد و إنی لأستغفر الله کثیرا مما ضیعت شطرا من عمری- فی تتبع آراء المتفلسفه و المجادلین من أهل الکلام و تدقیقاتهم و تعلم جربزتهم فی القول و تفننهم فی البحث حتی تبین لی آخر الأمر بنور الإیمان و تأیید الله المنان أن قیاسهم عقیم و صراطهم غیر مستقیم فألقینا زمام أمرنا إلیه و إلی رسوله النذیر المنذر فکل ما بلغنا منه آمنا به و صدقناه و لم نحتل أن نخیل له وجها

۱- تلقف الشی ء تناوله بسرعه،

عقليا و مسلكا بحثيا بل اقتدينا بهداه و انتهينا بنهيه امتثالا لقوله تعالى ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا حتى فتح الله على قلبنا ما فتح فأفلح ببركه متابعته و أنجح.

فابدأ يا حبيبى قبل قراءه هذا الكتاب بتزكيه نفسك عن هواها قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاها وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها و استحكم أولا أساس المعرفه و الحكمه- ثم ارق ذراها و إلا- كنت ممن أتى اللَّهُ بُنْيانَهُمْ مِنَ الْقَواعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ إذ أتاها و لا تشتغل بترهات عوام الصوفيه من الجهله و لا تركن إلى أقاويل المتفلسفه جمله فإنها فتنه مضله و للأقدام عن جاده الصواب مزله و هم الذين إذا جاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّناتِ فَرِحُوا بِما عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَ حاقَ بِهِمْ ما كانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُنَ وقانا الله و إياك شر هاتين الطائفتين و لا جمع بيننا و بينهم طرفه عين

الأسفار الأربعه و اعلم(١) أن للسلاک من العرفاء و الأولياء أسفارا أربعه- أحدها السفر من الخلق إلى الحق.

و ثانيها السفر بالحق فى الحق.

و السفر الثالث يقابل الأول لأنه من الحق إلى الخلق بالحق.

و الرابع يقابل الثانى من وجه لأنه بالحق فى الخلق.

فرتبت كتابى هذا طبق حركاتهم فى الأنوار و الآثار على أربعه أسفار و سميته بالحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه فها أنا أفيض فى المقصود مستعينا بالحق المعبود الصمد الموجود

١- اعلم أن السفر هو الحركه عن الموطن أو الموقف متوجها إلى المقصد بطى المراحل و قطع المنازل و هو صورى مستغن عن البيان و معنوى و هو على ما اعتبره أهل الشهود أربعه- الأول السفر من الخلق إلى الحق برفع الحجب الظلمانيه و النوريه التى بين السالک و بين حقيقته التى هى معه أزلا و أبدا و إن شئت قلت بالترقى من مقام النفس فى مقام القلب و من مقام القلب فى مقام الروح و من مقام الروح إلى المقصد الأقصى و البهجه الكبرى و هو الجنه المزلفه للمتقين فى قوله تعالى وَ أُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ* أى المتقين عن أدناس مقام النفس و هى الحجب الظلمانيه و أنوار مقام القلب و أضواء مقام الروح و هى الحجب النورانيه فإن المقامات الكليه للإنسان هذه الثلاثه و ما قيل إن بين العبد و بين الرب ألف حجاب يرجع إلى تلک الثلاثه الكليه فإذا وصل السالک إلى المقصود برفع تلک الحجب المذكوره يشاهد جمال الحق و يفنى ذاته فيه و ربما يقال لذا مقام الفناء فى الذات- و فيه السر و الخفى و الأخفى لكنها من السفر الثانى و سنبينه آنفا. و قد يعتبر فى مقام الروح العقل نظرا إلى تفصيل شهود المعقولات فتصير المقامات سبعه مقام النفس مقام القلب مقام العقل مقام الروح مقام السر مقام الخفى مقام الأخفى- و تلک المقامات تسمى بذلک الاسم باعتبار كون تلک الحاله للسالک ملكه فإن لم تكن ملكه لا تسمى مقاما و هى مراتب الولاء و بلاد العشق و المحبه الذى أشار إليها العارف القيومى المولى الرومى- \S هفت شهر عشق را عطار گشت\Z ما هنوز اندر خم يک كوچه ايم\Z فإذا أفنى السالک ذاته فيه تعالى ينتهى سفره الأول و يصير وجوده وجودا حقانيا- و يعرض له المحو و يصدر عنه الشطح فيحكم بكفره و يقام عليه حده فإن تداركته العنايه الإلهيه يزول محوه و يشمله الصحو يقر بذنبه و عبوديته بعد ما ظهر بالربوبيه قال أبو يزيد البسطامى إلهى إن قلت يوما سبحان ما أعظم شأنى فأنا اليوم كافر مجسوى فانقطع زنارى و أقول أشهد أن لا إله إلا الله و أشهد أن محمدا رسول الله و لعل الكلام قد خرج عما كان و لو لا الإطناب يمل و الاستماع يكل لأشبعت الكلام فى هذا السفر لكن هناک يكفى ما قررناه لک. ثم عند انتهاء السفر الأول يأخذ السالک فى السفر الثانى و هو السفر من الحق إلى الحق بالحق و إنما يكون بالحق لأنه صار وليا وجوده وجودا حقانيا فيأخذ فى السلوک من موقف الذات إلى الكمالات واحدا بعد واحد حتى يشاهد جميع كمالاته فيعلم الأسماء كلها إلا ما استأثره عنده فيصير ولايته تاما و يعنى أيضا ذاته و أفعاله و صفاته هى ذات الحق و صفاته و أفعاله فبه يسمع و به يبصر و به يمشى و به يبطش و السر فناء ذاته و الخفاء فناء صفاته و أفعاله و الاختفاء فناء فنائيته و إن شئت قلت السر هو الفناء فى الذات و هو منتهى السفر الأول و مبدأ السفر الثانى و الخفاء هو الفناء فى الألوهيه و الإخفاء هو الفناء عن الفناءين فيتم دائره الولايه و ينتهى السفر الثانى و ينقطع فناؤه و يأخذ فى

السفر الثالث و هو السفر من الحق إلى الخلق بالحق و يسلك من هذا الموقف فى مراتب الأفعال و يزول محوه و يحصل له الصحو التام و يبقى ببقاء الله و يسافر فى عوالم الجبروت و الملكوت و الناسوت و يشاهد هذه العوالم كلها بأعيانها و لوازمها و يحصل له حظ من النبوه فينبى ء عن المعارف من ذاته تعالى و صفاته و أفعاله و ليس له نبوه التشريع فإنه لا يخبر إلا عن الله تعالى و صفاته و أفعاله و لا يسمى نبيا و يأخذ الأحكام و الشرائع من النبى المطلق و يتبعه و حينئذ ينتهى السفر الثالث و يأخذ فى السفر الرابع- و هو من الخلق إلى الحق بالحق فيشاهد الخلائق و آثارها و لوازمها فيعلم مضارها و منافعها فى العاجل و الآجل يعنى فى الدنيا و الآخره و يعلم رجوعها إلى الله و كيفيه رجوعها و ما يسوقها و يقودها و يخزيها و ما يمنعها و يعوقها و يدعوها فيكون نبيا بنبوه التشريع و يسمى بالنبى فإنه ينبى ء عن بقائها و مضارها و منافعها و عما به سعادتها و عما به شقاوتها و يكون فى كل ذلك بالحق لأن وجوده حقانى و لا يشغله الالتفات إليها من التوجه إلى الحق. هذه هى الأسفار الأربعه فقد ظهر أن السفر الأول و الثالث متقابلان لتعاكسهما فى المبدإ و المنتهى و كون الثالث بالحق دون الأول و الثانى و الرابع متقابلان بوجه- لاختلافهما فى المبدإ و المنتهى و اشتراكهما فى كونهما بالحق. و الفلاسفه الشامخون و الحكماء الراسخون ينظرون فى الآفاق و الأنفس فيرون آياته تعالى فيها ظاهره و راياته عنها باهره فيستدلون بآثار قدرته على وجوب وجوده و ذاته و يستشهدون بأنوار حكمته على تقدس أسمائه و صفاته فإن وجود السماوات و الأرض- و إمكانهما و حركاتهما دلائل إنيته و إتقانهما و انتظامهما شواهد معرفته و ربوبيته و إلى هذه الطريقه أشير فى الكتاب المبين بقوله تعالى عز اسمه سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ و عند ذلك تبين لهم أنه الحق بحيث يرون كل وجود و كمال وجودا مستهلكا فى وجوده و كمالات وجوده بل يرون كل وجود و كمال لمعه من لمعات نوره و جلوه من جلوات ظهوره و هذا هو السفر الأول من الأسفار الأربعه العقليه بإزاء ما لأهل السلوك من أهل الله و هو من الخلق إلى الحق. ثم ينظرون إلى الوجود و يتأملون فى نفس حقيقته فيتبين لهم أنه الواجب بذاته و لذاته و يستدلون بوجوبه الذاتى على بساطته و وحدانيته و علمه و قدرته و حياته و إرادته و سمعه و بصره و كلامه و سائر أوصاف كماله و نعوت جماله و جلاله و على أن كلها عين ذاته فيظهر أحديته و بأحديته صمديته و بصمديته كل الأشياء بنحو أتم و أعلى و هذا هو السفر الثانى من الأسفار الأربعه العقليه بإزاء ما لأهل السلوك و هو من الحق إلى الحق بالحق. ثم ينظرون فى وجوده و عنايته و أحديته فيكشف لهم وحدانيه فعله و كيفيه صدور الكثره عنه تعالى و ترتيبها حتى ينتظم سلاسل العقول و النفوس و يتأملون فى عوالم الجبروت و الملكوت أعلاها و أسفلها إلى أن ينتهى إلى عالم الملك و الناسوت أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ شَهِيدٌ و هذا هو السفر الثالث من الأسفار الأربعه العقليه بإزاء ما للسالكين و هو من الحق إلى الخلق بالحق. ثم ينظرون فى خلق السماوات و الأرض و يعلمون رجوعها إلى الله و يعرفون مضارها و منافعها و ما به سعادتها و شقاوتها فى الدنيا و الآخره فيعلمون معاشها و معادها- فينهون عن المفاسد و يأمرون بالمصالح و ينظرون فى أمر الآخره و يعلمون ما فيها من الجنه و النار و الثواب و العقاب و الصراط و الحساب و الميزان و تطاير الكتب و تجسم الأعمال- و بالجمله كل ما جاء به الأنبياء و أخبر به الرسل صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين. و هذا هو السفر الرابع من الأربعه العقليه بإزاء ما لأهل الله و هو من الخلق إلى الخلق بالحق. و الكتاب بما فيه من الأمور العامه و الجواهر و الأعراض كفيل السفر الأول و بما فيه من إثبات ذاته تعالى بذاته و إثبات صفاته كفيل السفر الثانى و بما فيه من إثبات الجواهر القدسيه و النفوس المجرده كفيل السفر الثالث و بما فيه من أحوال النفس و ما لها فى يوم القيامه كفيل السفر الرابع فقوله قدس سره و اعلم أن للسلاك إلخ إشاره إلى الأسفار المذكوره أولا و قوله فرتبت كتابى هذا إلى قوله فى الأسفار العقليه إشاره إلى الأسفار المذكوره أخيرا التى يتكفلها الكتاب طبق أسفار السالكين و الأولياء فإن القوه النظريه و العلميه متكافئتان فى الأنوار و الآثار و بالأولى يحصل علم اليقين و بالثانيه يحصل عين اليقين و حق اليقين هذا مما استفدت من ملاحظه كلمات القوم و تتبع مباحث الكتاب و الله أعلم بالصواب-

هذا التحقيق للأسفار الأربعه و تطبيقها على مطالب الكتاب للحكيم الإلهى محمد رضا الأصفهانى القمشه قدس سره العزيز، اعلم أن الإنسان ما دام لم يشرع فى سلوكه العلمى و النظرى يشاهد الكثره دائما و يغفل عن مشاهده الوحده و كل شى ء يشاهده يشاهد بصفه الكثره و الكثره فى نظره و شهوده مانعه عن شهود الوحده و الوحده محتجبه عنده بالكثره فإذا شرع فى سلوكه العلمى من الآثار إلى المؤثر و من الموجودات إلى الصانع تضمحل الكثرات عنده شيئا فشيئا إلى الوحده الصرفه الحقه الحقيقيه بحيث لا يشاهد الكثره أصلا و يغفل عن مشاهده الكثرات و النظر إلى أعيان الموجودات بالمره و حينئذ تصير الكثره محتجبه بالوحده و لا يشاهد إلا الوحده و يستغرق فى مشاهدتها عن مشاهدتها و منزله هذا المنزل فى السلوك الحالى منزله السفر الأول للسالك العارف الذى أشار إليه فى الكتاب و هو السفر من الخلق إلى الحق أى من الكثره إلى الوحده و إذا وصل إلى عالم الوحده و احتجب عن مشاهده الكثره فحينئذ يستدل السالك بالسلوك العلمى من ذات الحق و وحدته على أوصافه و أسمائه و أفعاله مرتبه بعد مرتبه و يعرف خواص وجوبه و وجوده مرتبه و منتظمه و هذه المرتبه بمنزله السفر الثانى للسالك فى السلوك الحالى الذى هو فى الحق بالحق أما فى الحق فظاهر لكون هذا السفر فى صفات الحق و أسمائه و خواصه و أما كونه بالحق لأن السالك حينئذ متحقق بحقيقه الحق و غافل عن مشاهده إنيته- و إنيه جميع الكثرات و الأعيان فإن فى ذاته و صفاته و أسمائه و باق ببقائه لا بإبقائه فافهم إن كنت من أهل الأسرار و فى هذه المرتبه ربما انشرح صدر السالك عن الضيق و التزاحم- و حلت عقود العجز عن لسانه بحيث يشاهد الكثره فى الوحده و الوحده فى الكثره و لا يحجبه مشاهده الوحده عن مشاهده الكثره و لا يشغله بالعكس و يصير جامعا لكلتا النشأتين و برزخا بين المقامين و ذلك لسعه دائره وجوده و انشراح صدره فحينئذ يصير قابلا لكونه معلما للناقصين و مرشدا لضعفاء العقول و النفوس و منزله هذه المرتبه من السلوك الحالى و العلمى منزله السفر من الحق إلى الخلق بالحق و هو مرتبه النبوه و الرساله و فوق هذه المرتبه مرتبه أخرى أعلى و أكمل و أدق و أتقن و هى الاستدلال على وجود الحق و وجود غيره بالحق بحيث لا يكون الوسط فى البرهان على وجوده و وجود غيره و يسمى هذا الاستدلال و البرهان باللم و طريقه الصديقين و لكن هذه المرتبه ليست موقوفه عليها للتعليم و الإرشاد و النبوه و الرساله بل هذه المرتبه كمال الإنسان بالقياس إلى نفسه فقط و لا مدخليه لها للتعليم و إن كانت هذه المرتبه لا تنفك عن المرتبه الثانيه أيضا و هو السفر فى الحق بالحق لأن التحقيق بحقيقه الحق مستلزمه لهذا و لكن ليست هذه المرتبه موقوفه عليها للرساله و التعليم بل الموقوف عليها فيهما هو المرتبه الأولى و الثانيه و هذه المرتبه منزلتها منزله السفر الرابع و هو بالحق فى الخلق. و كيفيه انطباق الأسفار الأربعه المذكوره فى الكتاب مع هذه المراتب الأربع هكذا إن الأمور العامه و الجواهر و الأعراض المبعوث فيها عن أحوال الموجودات- و الأعيان و الماهيات ظاهره بأنها هو السفر الأول أى من الخلق إلى الحق و الإلهى المبعوث فيه من إثبات الحق و صفاته و أسمائه و أفعاله هو السفر الثانى الذى فى الحق بالحق و لكن هذا السفر الثانى متضمن بالسفر الرابع أيضا الذى هو بالحق فى الخلق- كما لا يخفى على من تتبع البحث الإلهى لما ذكر فيه طريقه الصديقين فى إثبات واجب الوجود و الاستدلال بوجوده على وجود غيره من معلولاته و السفر الثالث و هو سفر النفس و هو العلم بأحوال النفس من مبدإ تكونها إلى غايه رجوعها إلى الحق من حد النقص إلى غايه الكمال و من حد الضعف إلى القوه و هو السفر الثالث و هو من الحق إلى الخلق بالحق فافهم جميع ما ذكرناه. انتهى ما أفاده العلامه ميرزا محمد حسن النورى بن الحكيم الإلهى المولى على النورى قدس الله أسرارهما فى تحقيق الأسفار الأربعه السلوكيه و كيفيه انطباقها على التى رتب المصنف كتابه عليها. قال الشيخ المحقق كمال الدين عبد الرزاق الكاشى قده السفر هو توجه القلب إلى الحق تعالى و الأسفار أربعه الأول هو السير إلى الله من منازل النفس إلى الوصول إلى الأفق المبين و هو نهايه مقام القلب و مبدأ التجليات الأسمائيه الثانى هو السير فى الله بالاتصاف بصفاته و التحقق بأسمائه إلى الأفق الأعلى و نهايه الحضره الواحديه- الثالث هو الترقى إلى عين الجمع و الحضره الأحديه و هو مقام قاب

قوسين ما بقيت الاـثنينيه فإذا ارتفع فهو مقام أو أدنى و هو نهايه الولايه الرابع السير بالله عن الله للتكميل و هو مقام البقاء بعد الفناء و الفرق بعد الجمع انتهى،. و المرتبه الأحديه عندهم اعتبار الذات مع انتفاء الأسماء و الصفات و النسب و التعينات و المرتبه الواحديه اعتبار الذات مع الأسماء و الصفات الملزومه للأعيان الثابته و القلب على ما قال هذا القائل الكامل جوهر نورانى مجرد يتوسط بين الروح و النفس و هو الذى يتحقق به الإنسانيه و يسميه الحكيم النفس الناطقه و الروح باطنه و النفس الحيوانيه مركبه و ظاهره المتوسط بينه و بين الجسد كما مثله فى القرآن المجيد بالزجاجه و الكوكب الدرى و الروح بالمصباح فى قوله تعالى مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فِيها مِصْباحٌ الْمِصْباحُ فِي زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَ لا غَرْبِيَّةٍ و الشجره هى النفس و المشكوه هو البدن فالنفس عند العرفاء هو البخار اللطيف المتولد فى القلب القابل لقوه الحياه و الحس و الحركه- و هذا يسمى عند الأطباء بالروح و الروح عندهم اللطيفه الإنسانيه المجرده المتوسط بينهما المدرك للكليات و الجزئيات و لا يفرق الحكماء بين القلب و الروح الثانى- و يسمونها النفس الناطقه فهذا أربع من اللطائف السبع الدائره على ألسنه العرفاء- من الطبع و النفس و القلب و الروح و السر و الخفى و الأخفى و قد أشار هذا المحقق العارف إلى الثلاث الأخيره بالمقامات الثلاثه و هى مقام قاب قوسين و مقام أو أدنى- و مقام البقاء بعد الفناء و إن سمينا السفر الثالث الذى أشار بقوله هو الترقى إلى عين الجمع- بالسفر من الحق إلى الحق كان حسنا و فى القرآن المجيد أيضا جاءت مراتب الإنسان سبعا و هى المشكاه و الشجره المباركه و الزجاجه و المصباح و الكوكب الدرى و النار و نور على نوره و عند الحكماء أيضا سبع العقل الهيولانى و العقل بالملكه و العقل بالعقل و العقل المستفاد و المحو و المحق و لا يخفى مخالفه ما ذكره المصنف قدس سره لما ذكره هذا العارف لأنه لم يذكر بعد السفر من الحق إلى الخلق سفرا آخر و لعل ما ذكره المصنف اصطلاح آخر و لا مشاحه فيه ثم إن المصنف لما قال للعرفاء و الأولياء فاعلم أنه كانت المنازل لهما متفاوته بالعموم و الخصوص فإن المنازل للعرفاء السالكين هى مثل النفس و القلب و الروح إلى آخر اللطائف السبع و للأولياء هى منازل السفر فى الله- و هو الاتصاف بصفاته صفه بعد صفه بنحو التخلق لاـ التعلق فقط كالعلم بمعنى الملكه بالحقائق و القدره بمعنى التصرف فى الكون و التكلم بالحق عن الحق و السمع و البصر ما لا يسمع و لا يبصر غيره و بالجمله يدرك ما لا يدرك غيره من الأصوات و المبصرات و الروائح و نحوها الهورقليائيه فإن المنازل اللائقه بالأولياء هذه و كذا يترقون من الواحديه إلى الفناء فى الأحديه و يسافرون من الحق إلى الخلق،

س ره

الجزء الأول من الأمور العامه أو العلم الإلهی بالمعنی الأعم

السفر الأول و هو الذى من الخلق إلى الحق فى النظر إلى طبيعه الوجود و عوارضه الذاتيه

اشاره

و فيه مسالک

المسلک الأول فى المعارف التى يحتاج إليها الإنسان فى جميع العلوم

اشاره

و فيه مقدمه و سته مراحل

المقدمه فى تعريف الفلسفه و تقسيمها الأولى و غايتها و شرفها

اعلم أن الفلسفه استكمال النفس الإنسانيه بمعرفه حقائق الموجودات على ما هى عليها و الحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا أخذا بالظن و التقليد بقدر الوسع الإنسانى و إن شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقه البشريه- ليحصل التشبه بالبارى تعالى و لما جاء الإنسان كالمعجون من خلطين صوره معنويه أمريه(۱) و ماده حسيه خلقيه و كانت لنفسه أيضا جهتا تعلق و تجرد لا جرم افتنت الحكمه بحسب عماره النشأتين بإصلاح القوتين إلى فنين نظريه تجرديه و عمليه تعقليه- أما النظريه فغايتها انتقاش النفس بصوره الوجود على نظامه بكماله و تمامه- و صيرورتها عالما عقليا مشابها للعالم العينى لا فى الماده بل فى صورته(۲) و رقشه

۱- أى منسوبه إلى عالم الأمر و هو عالم العقول و عالم الأرواح و هذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ و قوله تعالى قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى و إنما سميت به لأنها وجدت بأمر الحق تعالى بلا واسطه ماده و مده إذ يكفيها مجرد الإمكان الذاتى فى قبول فيض الوجود بلا حاجه إلى الاستعدادى و أيضا لما كانت مندكه الإنيات لم يكن هناك مؤتمر بل كانت مجرد أوامر الله جل سلطانه، س ره

۲- و معلوم عند أولى النهى أن شيئيه الشى ء إنما هى بصورته لا بمادته و هذا العالم العقلى سيصير عالما عينيا عرضه السماوات و الأرض يَوْمَ نَطْوِى السَّماءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ وَ السَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ، س ره

و هيئته و نقشه و هذا الفن من الحكمه هو المطلوب لسيد الرسل المسئول فى دعائه ص إلى ربه حيث قال

: رب أرنا الأشياء كما هى

و للخليل ع أيضا حين سأل رَبِّ هَبْ لِي حُكْماً و الحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصورها أيضا و أما العمليه فثمرتها مباشره عمل الخير(۱) لتحصيل الهيئه الاستعلائيه للنفس على البدن و الهيئه الانقياديه الانقهاريه للبدن من النفس و إلى هذا الفن أشار بقوله ع

: تخلقوا بأخلاق الله

و استدعى الخليل ع فى قوله وَ أَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ و إلى فنى الحكمه كليهما أشهر فى الصحيفه الإلهيه لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ و هى صورته التى هى طراز(۲) عالم الأمر ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِينَ و هى مادته التى هى من الأجسام المظلمه الكثيفه إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا إشاره إلى غايه الحكمه النظريه وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ إشاره إلى تمام الحكمه العمليه و للإشعار بأن المعتبر من كمال القوه العمليه ما به نظام المعاش و نجاه المعاد و من النظريه العلم بأحوال المبدإ و المعاد و التدبر فيما بينهما من حق النظر و الاعتبار قال أمير المؤمنين ع

: رحم الله امرأ أعد لنفسه و

۱- من تهذيب الظاهر و الباطن و التخلى من الرذائل و التحلى بالفضائل و الفناء و إن شئت قلت- التجليه بالجيم و التخليه بالخاء المعجمه و التحليه بالمهمله و أما التجليه فهو أن يجلى الظاهر- باستعمال ما ورد فى النواميس الإلهيه و أما التخليه فهو أن يتخلى عن رذائل الأخلاق كالبخل و الحسد و الكبر و غيرها و يترك الشرور اللقلقيه و القبقبيه و الذبذبيه المشار إليها فى الحديث النبوى-حيث قال ص: من وقى شر لقلقه و قبقبه و ذبذبه فقد وقى الشر كله و اللقلق هو اللسان و القبقب البطن و الذبذب القضيب و أما التحليه فهو أن يتخلع بخلع الأسماء و الصفات و يتخلق بأخلاق الله كما فى الحديث النبوى تخلقوا بأخلاق الله و أما الفناء فله مراتب المحو و الطمس و المحق فالمحو فناء أفعال العبد فى فعل الحق تعالى و الطمس فناء صفاته فى صفته- و المحق فناء وجوده فى وجوده، س ره

۲- الطراز النمط يقال هذا على طراز ذلك أى على نمطه،

استعد لرمسه و علم(۱) من أين و فى أين و إلى أين

و إلى ذينك الفنين رمزت الفلاسفه الإلهيون حيث قالوا تأسيا بالأنبياء ع الفلسفه هى التشبه بالإله

كما وقع فى الحديث النبوى ص: تخلقوا بأخلاق الله

يعنى فى الإحاطه بالمعلومات و التجرد عن الجسمانيات.

ثم لا يخفى شرف الحكمه من جهات عديده منها أنها صارت سببا لوجود الأشياء على الوجه الأكمل بل سببا لنفس الوجود إذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه- لا يمكن إيجاده و إيلاده و الوجود خير محض و لا شرف إلا فى الخير الوجودى و هذا المعنى مرموز فى قوله تعالى وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَهَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً و بهذا الاعتبار سمى الله تعالى نفسه حكيما فى مواضع شتى من كتابه المجيد الذى هو تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ و وصف أنبياءه و أولياءه بالحكمه و سماهم ربانيين حكماء بحقائق الهويات فقال وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثاقَ النَّبِيِّينَ لَما آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتابٍ وَ حِكْمَهٍ و قال خصوصا فى شأن لقمان وَ لَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَهَ كل ذلك فى سياق الإحسان و معرض الامتنان و لا معنى للحكيم إلا الموصوف بالحكمه المذكوره حدها التى لا يستطاع ردها و من الظاهر المكشوف أن ليس فى الوجود أشرف من ذات المعبود- و رسله الهداه إلى أوضح سبله و كلا من هؤلاء وصفه تعالى بالحكمه فقد انجلى وجه شرفها و مجدها فيجب إذن انتهاج معالم غورها و نجدها فلنأت على إهداء تحف منها و إيتاء طرف فيها و لنقبل على تمهيد أصولها و قوانينها و تلخيص حججها و براهينها بقدر ما يتأتى لنا و جمع متفرقات شتى وارده علينا من المبدإ الأعلى فإن مفاتيح الفضل بيد الله يُؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ*

۱- الأين الأول إشاره إلى المبدإ: كان الله و لم يكن معه شى ء و الثالث إلى المنتهى إِنَّ إِلى رَبِّكَ الرُّجْعى كُلُّ شَيْ ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ الأول قوس النزول و الهبوط- اهْبِطُوا مِنْها جَمِيعاً و الثالث قوس العروج و الصعود يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّهُ ارْجِعِي إِلى رَبِّكِ و أيضا الأول إشاره إلى أفول النور استتر بشعاع نوره عن نواظر خلقه- إن لله سبعين ألف حجاب من نور و سبعين ألف حجاب من ظلمه و إلى ليله القدر تَنَزَّلُ الْمَلائِكَهُ وَ الرُّوحُ فِيها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ و الثالث إشاره إلى طلوع النور اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ و إلى يوم القيامه- تَعْرُجُ الْمَلائِكَهُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كانَ مِقْدارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَهٍ و أما الثانى فهو يوم الوسط و يوم السير فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُروا* و يوم التدبر فى آيات الله جل سلطانه و بهر برهانه سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُ اللَّهُ يَقُولُ الْحَقَ، س ره

المرحله الأولی فی الوجود و أقسامه الأولیه

اشاره

و فیها مناهج

الأول فی أحوال نفس الوجود

اشاره

و فیه فصول

فصل (۱) فی موضوعیته للعلم الإلهی و أولیه ارتسامه فی النفس

اشاره

اعلم أن الإنسان قد ینعت بأنه واحد أو کثیر و بأنه کلی أو جزئی و بأنه بالفعل أو بالقوه و قد ینعت بأنه مساو لشی ء أو أصغر منه أو أکبر و قد ینعت بأنه متحرک أو ساکن و بأنه حار أو بارد أو غیر ذلک ثم إنه لا یمکن أن یوصف الشی ء بما یجری مجری أوسط هذه الأوصاف إلا من جهه أنه ذو کم و لا یمکن أن یوصف بما یجری مجری آخرها إلا من جهه أنه ذو ماده قابله للتغیرات لکنه(۱) لا یحتاج فی أن یکون واحدا أو کثیرا إلی أن یصیر ریاضیا

۱- إن قیل لا یمکن الاتصاف بالکثره ما لم یصر ریاضیا لأن القله و الکثره من خواص العدد و اتصاف الزمان بهما باعتبار عروض الکم المنفصل له بحسب تجزیته بالأیام و الساعات مثلا فالاتصاف بالکثره کالاتصاف بالمساوات و اللامساوات- قلنا الاتصاف بالکثره بعد أن یصیر الشی ء معروضا للعدد و لیس العدد مطلقا موضوعا للریاضی بل له اعتباران کما سیأتی فی آخر هذا الفصل و لهذا قال ریاضیا علی أن الکثره لا وجود لها سوی الوجود الضعیف الذی للعدد لأن الوجود کما سیصرح به المصنف قدس سره مرارا مساوق للوحده بل عینها، س ره

أو طبيعيا بل لأنه موجود هو صالح لأن يوصف بوحده أو كثره و ما ذكر معهما فإذن كما أن للأشياء التعليميه أوصافا و خواص يبحث عنها فى الرياضيات من الهيئه و الهندسه و الحساب و الموسيقى و للأشياء الطبيعيه أعراضا ذاتيه يبحث عنها فى الطبيعيات(۱) بأقسامها كذلك للموجود(۲) بما هو موجود عوارض ذاتيه يبحث عنها فى العلوم الإلهيه- فموضوع العلم الإلهى هو الموجود المطلق و مسائله إما(۳) بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الأول الذى هو فياض كل وجود معلول من حيث إنه وجود معلول و إما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود و إما بحث عن

۱- و هى ثمانيه إذ يبحث فيها عن الجسم الطبيعى بما هو واقع فى التغير فأما مطلقا و هو المسمى بسماع الطبيعى و سمع الكيان أى الطبع من الكائن و بالجمله المراد به أول ما يسمع فى الطبيعيات و يعنون مباديها فى الزمان و المكان و النهايه و الحركه و السكون و غير ذلك و أما مقيدا بأنه بسيط أما مطلقا و هو المسمى بعلم السماء و العالم و يعرف فيه أحوال الأجسام البسيطه و الحكمه فى صنعها و نضدها و غير ذلك أو من حيث يقع فيه الانقلاب و الاستحاله و هو علم الكون و الفساد و يعرف فيه كيفيه التوليد و التوالد و كيفيه اللطف الإلهى فى انتفاع الأجسام الأرضيه- من أشعه السماوات فى نشوها و حياتها و استبقاء الأنواع مع فساد الأشخاص بالحركات السماويه و أما مقيدا بأنه يتركب إما بغير مزاج تام و هو علم الآثار العلويه و يبحث فيه عن كائنات الجو من السحب و الأمطار و الثلوج و الرعد و البرق و قوس و قزح و الهاله و غير ذلك أو مع مزاج تام بلا نمو و إدراك و هو علم المعادن أو مع نمو بلا إدراك و هو علم النبات أو معه بلا تعقل و هو علم الحيوان أو معه و هو علم النفس و لكل من الإلهى و الرياضى و الطبيعى فروع مذكوره فى الكتب، س ره

۲- و المصنف ربما يعبر بالوجود و ربما يعبر بالموجود كلاهما بمعنى واحد لأن الموجود الحقيقى هو الوجود، ه ره

۳- هذا الذى ذكره من أقسام البحث تبعا لما ذكره من قبل مبتن على قسمه غير دائره بين النفى و الإثبات لا أنه يشير إلى لم البحث و سببه القريب و الأوضح فى المقام أن يقال إنا بعد ما نتخلص من غائله السفسطه بإثبات مطلق الواقعيه و الموجود الذى كان السوفسطى يشك فيه أو ينفيه لا نرتاب فى أن هناك موجودات كثيره نذعن بها و كذلك لا نشك أنا ربما أخطأنا فأخذنا ما ليس بموجود موجودا أو أخذنا ما هو موجود غير موجود فمست الحاجه الأوليه إلى تميز الموجود عن غيره حتى نبنى عليه نظرنا و علمنا و إنما يتيسر ذلك بالضروره بالبحث عن أحكام الموجود العام سواء كانت أحكامه العامه- أو الخاصه بنوع من أنواعه كقولنا الوجود بما هو وجود أصيل دون الماهيه و الوجود بما هو وجود حقيقه مشككه و قولنا الموجود قد يكون واجبا و قد يكون ممكنا- و الممكن قد يكون جوهرا و قد يكون عرضا و هكذا و لما كان غير الموجود منفيا عن الواقعيه مرفوعا عن الأعيان باطلا فى ذاته كانت أقسام الموجود و كذلك أحكامها جميعا من سنخ الموجود المطلق و لازم ذلك أن يرجع محمولات المسائل التى هى أعراض ذاتيه لموضوعاتها إلى سنخ الموضوعات و يرجع الأبحاث بالحقيقه إلى تقسيمات الموجود المطلق و خواص أقسامه الوجوديه و لازم ذلك أن تكون الفلسفه باحثه عن الأقسام الأوليه للموجود المطلق كالواجب و الممكن و الواحد و الكثير و عن الأقسام الثانويه- كموضوعات سائر العلوم من حيث وجودها و يتبين به أيضا أن سائر العلوم محتاجه إليها من جهه إثبات وجودها و لو لم تكن بديهيه، ط مد

موضوعات سائر العلوم الجزئيه فموضوعات سائر العلوم الباقيه كالأعراض الـذاتيه لموضوع هـذا العلم و سـيتضح لك من طريقتنا في تحقيق مبـاحث الوجود التي هي حقيقه دار الأسـرار الإلـهيه أن الماهيـات من الأعراض الأوليه الـذاتيه لحقيقه الوجود كما أن الوحده و الكثره و غيرهما من المفهومات العامه من العوارض الذاتيه لمفهوم الموجود بما هو موجود فاسـتقام كون الموضوعات لسـائر العلوم أعراضـا في الفلسـفه الأولى و بـالجمله هـذا العلم لفرط علوه و شـموله باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود و أقسـامه الأوليه فيجب أن يكون الموجود المطلق بينـا بنفسه مسـتغنيا عن التعريف و الإثبـات و إلا لم يكن موضوعا للعلم العام و أيضا التعريف إما أن يكون بالحد أو بالرسم و كلا القسمين باطل في الموجود.

أما الأول فلأنه إنما يكون بالجنس و الفصل و الوجود لكونه أعم الأشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له.

و أما الثاني(۱) فلأنه تعريف بالأعرف و لا أعرف من الوجود

۱- إن قيـل مفهوم الوجود و الشـي ء عرض عـام بالقياس إلى الحقائق الموجوده- فلم لا يجوز تعريف حقيقه الوجود بالرسم قلنا المراد هو الرسم المنطقي أعني التعريف بالعرضـي الـذي من سـنخ الماهيات و ظاهر أنه ليس للوجود رسم بهـذا المعنى و أيضـا الحقيقه لاـ تحصـل في الـذهن إلاـ بالعنوان فيلزم تعريف الشـي ء بنفسه و مفهوم الشـي ء يساويه في المعرفه و الجهاله و المعرف أعرف، س ره

فمن رام بیان الوجود بأشیاء علی أنها هی أظهر منه فقد أخطأ خطأ فاحشا و لما لم یکن للوجود حد فلا برهان علیه(۱) لأن(۲) الحد و البرهان متشارکان فی حدودهما علی ما تبین فی القسطاس و کما أن من التصدیق ما لا یمکن إدراکه ما لم یدرک قبله أشیاء أخر مثل أن نرید أن نعلم أن العقل موجود نحتاج أولا إلی أن نحصل تصدیقات أخری و لا محاله ینتهی إلی تصدیق لا یتقدمه تصدیق آخر

۱- و لعلک تقول إن انتفاء الحد یستلزم انتفاء عله القوام و لا یلزم منه انتفاء عله الوجود و انتفاء البرهان علی الشی ء مبنی علی انتفاء العلل الأربع- فاعلم أنا قد نقلنا عن المصنف آنفا أن ما سوی الواجب تعالی زوج ترکیبی له ماده و صوره فانتفاء عله القوام و لو کانت مثل الماده و الصوره العقلیتین یستلزم انتفاء عله الوجود فقوله قدس سره فی کتابه المبدإ و المعاد و إذ لا حد له و لا عله له فلا برهان علیه- تأکید لدفع الشبهه و الاکتفاء بنفی الحد جید أیضا فلا تناقض و النقض بحقیقه وجود الممکن إذ لا حد لحقیقه الوجود مع وجود البرهان علیه لأنه مجعول بالذات مردود- لأنه إن أرید بوجود الممکن وجوده بما هو وجود فکما لا حد له لا برهان علیه و إن أرید بما هو مقید فکما أن علیه برهانا کذلک له حد فافهم. ثم لعلک تعود و تقول إن ما لا حد له لا برهان لم علیه فلم لا یجوز أن تکون برهان إن علیه و أیضا و قد یبرهن بشی ء علی شی ء و لیس أحدهما عله للآخر و لا معلول له- کقولنا کل إنسان ضاحک و کل ضاحک کاتب فإن الضحک و الکتابه لیس شی ء منهما عله للآخر بل هما معلول عله ثالثه. قلت البرهان عند الإلهیین فی اصطلاح منحصر فی اللم ۲۶ قال الشیخ فی إلهیات الشفاء لا حد له و برهان علیه بل هو البرهان علی کل شی ء بل إنما علیه الدلائل الواضحه انتهی و من ثم قالوا ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها و إن أطلق الإلهی بما هو منطقی البرهان علی الإنی أیضا ۲۶ و قال فی النجاه البرهان المطلق هو برهان اللم انتهی و فیما هما معلولا عله ثالثه جواب آخر و هو أنه فی الحقیقه یستدل بأحد المعلولین علی العله و بها یستدل علی المعلول الآخر الذی هو المطلوب فکأنه قیل فی المثال المذکور الإنسان ضاحک و کل ضاحک ذو نفس ناطقه و کل ذی نفس ناطقه من خواصه الکتابه بالقوه فیئول إلی اللم، س ره

۲- و المراد بالحدود فی الحد أجزاؤه و بالحدود فی البراهین الحدود الوسطی و الجمعیه باعتبار المواد، ه ره

بل يكون واجبا بنفسه أوليا بينا عند العقل بذاته كالقول بأن الشى ء شى ء(١) و أن الشى ء ليس بنقيضه و أن النقيضين لا يجتمعان و لا يرتفعان فى الواقع و عن الواقع- فكذلك القول فى باب التصور فليس إذا احتاج تصور إلى تصور يتقدمه يلزم ذلك فى كل تصور بل لا بد من الانتهاء إلى تصور يقف و لا يتصل بتصور سابق عليه كالوجوب و الإمكان و الوجود فإن هذه و نظائرها معان صحيحه مركوزه فى الذهن مرتسمه فى العقل ارتساما أوليا فطريا فمتى قصد إظهار هذه المعانى بالكلام فيكون ذلك تنبيها للذهن و إخطارا بالبال و تعيينا لها بالإشاره من سائر المرتكزات فى العقل- لإفادتها بأشياء هى أشهر منها.

و أما إثبات الوجود لموضوع هذا العلم أى الموجود بما هو موجود فمستغن عنه بل غير صحيح بالحقيقه لأن إثبات الشى ء لنفسه غير ممكن لو أريد به حقيقه الإثبات و خصوصا إذا كان ذلك الشى ء نفس الثبوت فإن الثابت أو الموجود أو غيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت و الوجود كما أن المضاف(٢) بالحقيقه هو نفس الإضافه لا غيرها إلا بحسب المجاز سواء كان الوجود وجود شى ء آخر أو وجود حقيقته و ذاته و هو بما هو هو أى المطلق لا يأبى شيئا من القسمين و ليس يستوجب ببرهان و لا تبيين بضروره أن الكون فى الواقع دائما هو كون شى ء فقط أو كون نفسه البته بل البرهان و الحس أوجبا القسمين جميعا الثانى كالوجود الذى لا سبب له و الأول كالوجود الذى يتعلق بالأجسام فالوجود الغير المتعلق بشى ء هو موجوديه نفسه و الوجود العارض هو موجوديه غيره

١- لأن ثبوت الشى ء لنفسه ضرورى لكن لا بد من التغاير الاعتبارى كما فى الحد و المحدود لئلا يلزم حمل الشى ء على نفسه، س ره

٢- و المضاف حقيقى و هو نفس الإضافه و مشهورى و هو ما يعرضه الإضافه و كذا الكلى فالموجود الحقيقى هو الوجود و المشهورى هو الماهيه المعروضه، ه ره

غشاوه وهميه و إزاحه عقليه

لما تيقنت أن الفلسفه الأولى باحثه عن أحوال الموجود بما هو موجود و عن أقسامه الأوليه أى التى يمكن أن يعرض للموجود من غير أن يصير رياضيا أو طبيعيا(۱) و بالجمله أمرا متخصص الاستعداد لعروض تلك الأقسام سواء كانت القسمه بها مستوفاه أم لا و ربما كانت القسمه مستوفاه و الأقسام(۲) لا تكون أوليه فلا يكون البحث عنها من الفن الأعلى بل يكون من العلم الأسفل كقسمه الموجود إلى الأسود و اللاأسود بالسلب المطلق فتأمل فى ذلك و اقض العجب من قوم اضطرب كلامهم(۳) فى تفسير الأمور العامه التى يبحث عنها فى إحدى الفلسفتين الإلهيتين- بل تحيروا فى موضوعات العلوم كما سيظهر لك فإنهم فسروا الأمور العامه تاره

۱- أى لا يحتاج فى عروضه له إلى شى ء يزيد على نفسه من حيثيه تقييديه- و هذا هو المراد أيضا بكون الموضوع متخصص الاستعداد لعروض المحمول و لازم ذلك أن لا يتخلل بين الموضوع و محموله واسطه و إن كان مساويا للموضوع و أن يكون المحمول مساويا للموضوع إذ لو كان أخص لم يكف فى عروضه مجرد وضع الموضوع حتى يتقيد بشى ء يخصصه و هو ظاهر و لو كان أعم كان القيد المخصص للموضوع لغوا غير مؤثر فى عروض المحمول و هو ظاهر و من هنا يظهر أن القسمه يجب أن تكون مستوفاه و إلا لكان أخص من الموضوع فلا يكون ذاتيا له كما عرفت- و من هنا يظهر أيضا جهات الخلل فى كلامه، ط

۲- قد ظهر مما قدمنا أن لازم كون العرض ذاتيا أن تكون القسمه مستوفاه و لا ينعكس إلا جزئيا لا أنه كلما كانت القسمه مستوفاه كان العرض ذاتيا، ط

۳- قد ظهر مما قدمناه أن من الواجب أن يفسر الأمور العامه بما يساوى الموجود المطلق إما وحده و إما مع ما يقابله فى القسمه المستوفاه و المراد بالمقابله هو نتيجه الترديد الذى فى التقسيم و بذلك يظهر اندفاع جميع ما أورده رحمه الله فتبصر، ط

بما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التى هى الواجب و الجوهر و العرض فانتقض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر و العرض فإن الجسم التعليمى يعرض الماده و السطح يعرض الجسم التعليمى و يعرضه الخط و كذا الكيف لعروضه للجواهر و الأعراض و تاره بما يشمل الموجودات أو أكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتى و الوحده الحقيقيه و العليه المطلقه و أمثالها مما يختص بالواجب و تاره بما يشمل الموجودات- إما على الإطلاق أو على سبيل التقابل بأن يكون هو و ما يقابله شاملا لها و لشموله الأحوال المختصه زيد قيد آخر و هو أن يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمى- و اعترض عليه بعض أجله المتأخرين بأنه إن أريد بالمقابله ما ينحصر فى التضاد و التضايف و السلب و الإيجاب و العدم و الملكه فالإمكان و الوجوب ليسا من هذا القبيل إذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب و اللاإمكان أو ضروره الطرفين أو سلب ضروره الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمى و إن أريد بها مطلق المباينه و المنافاه فالأحوال المختصه بكل واحد من الثلاثه مع الأحوال المختصه بالآخرين تشمل جميع الموجودات و يتعلق بجميعها الغرض العلمى فإنها من المقاصد العلميه.

ثم ارتكبوا فى رفع الإشكال تمحلات شديده.

و منها أن الأمور العامه هى المشتقات و ما فى حكمها.

و منها أن المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمى و تلك الأحوال إما أمور متكثره و إما غير متعلقه بطرفيها غرض علمى كقبول الخرق و الالتيام و عدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكه.

و منها أن المراد بالتقابل ما هو أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض و بين الواجب و الممكن تقابل بالعرض كما بين الوحده و الكثره و غفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الأحوال الخاصه إلى غير ذلك من التكلفات و التعسفات البارده- و أنت إذا تذكرت أن أقسام الحكمه الإلهيه ما يبحث فيها عن العوارض

الذاتيه للموجود المطلق بما هو موجود مطلق أى العوارض التى لا يتوقف عروضها للموجود على أن يصير تعليميا أو طبيعيا لاستغنيت عن هذه التكلفات و أشباهها إذ بملاحظه هذه الحيثيه فى الأمر العام مع تقييده بكونه من النعوت الكليه ليخرج البحث عن الذوات لا بما يختص بقسم من الموجود كما توهم يندفع عنه النقوض و يتم التعريف سالما عن الخلل و الفساد و مثل هذا التحير و الاضطراب وقع لهم فى موضوعات سائر العلوم بيان ذلك أن موضوع(۱) كل علم كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه- و قد فسروا العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشى ء لذاته أو لأمر يساويه- فأشكل الأمر عليهم لما رأوا أنه قد يبحث فى العلوم عن الأحوال التى يختص ببعض أنواع الموضوع بل ما من علم إلا و يبحث فيه عن الأحوال المختصه ببعض أنواع موضوعه- فاضطروا تاره إلى إسناد المسامحه إلى رؤساء العلم فى أقوالهم بأن المراد من العرض

۱- الاقتصار فى العلوم على البحث من الأعراض الذاتيه لا يبتنى على مجرد الاصطلاح و المواضعه بل هو مما يوجبه البحث البرهانى فى العلوم البرهانيه على ما بين فى كتاب البرهان من المنطق. توضيحه أن البرهان لكونه قياسا منتجا لليقين يجب أن يتألف من مقدمات يقينيه و اليقين هو العلم بأن كذا كذا و أنه لا يمكن أن لا يكون كذا و المقدمه اليقينيه يجب أن تكون ضروريه أى فى الصدق و إن كانت ممكنه بحسب الجهه و إلا لم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين و هذا خلف و أن تكون دائمه أى فى الصدق بحسب الأزمان- و إلا كذب فى بعض الأزمان فلم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين و هذا خلف- و أن تكون كليه أى فى الصدق بحسب الأحوال و إلا كذب فى بعضها فلم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين و هذا خلف و أن تكون ذاتيه المحمول للموضوع أى بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع و يرفع برفعه مع قطع النظر عما عداه إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين و هذا خلف و هذا الموجب لكون المحمول الذاتى مساويا لموضوعه إذ لو كان أخص كالمتعجب من الحيوان لم يكف فى عروضه مجرد وضع الموضوع و لو كان أعم كالماشى بالنسبه إلى الإنسان كان القيد فى الموضوع كناطق لغوا لا أثر له فى العروض و حيث كان المحمول الذاتى بما هو محمول- موجودا لموضوعه بالضروره فالموضوع من علل وجوده فيجب أن يؤخذ فى حده التام على ما بين فى صناعه البرهان فالعرض الذاتى يجب أن يؤخذ موضوعه فى حده و هو الضابط فى تمييزه فإذا فرض للمحمول محمول و لمحموله محمول وجب أن يؤخذ الموضوع الأول فى حدها حتى ينتهى إلى آخر محمول مفروض و كان الجميع ذاتيا للموضوع الأول كما أن كلا منها ذاتى لموضوع قضيته كالإنسان و المتعجب و الضاحك و بادى الأسنان مثلا و كذا لو كان للموضوع موضوع و لموضوعه موضوع وجب أن يؤخذ الموضوع الأول فى حد الجميع كالسواد و موضوعه الكيف المبصر و موضوع الكيف المحسوس و موضوعه الكيف و موضوعه الماهيه و موضوعه الموجود مثلا- و لو كان بعض المحمولات أخص من موضوعه كان هو و ما يقابله فى التقسيم محمولا ذاتيا واحدا للموضوع الأعم كما أن كلا منهما ذاتى لحصه خاصه من الأعم المذكور- لأن المأخوذ فى حد كل منهما هو الحصه الخاصه به و فى حد المجموع المردد الموضوع الأعم بنفسه كتقسيم الموجود إلى واجب و ممكن و المجموع من قضايا يؤخذ فى حدود موضوعاتها و محمولاتها موضوع واحد هو الذى نسميه علما و ينتهى من الجانبين إلى قضيه موضوعها الموضوع الأول و قضيه لا يؤخذ فى حد محمولها الموضوع الأول كما أن البحث فى العلم الإلهى ينتهى إلى الجسم من جهه أنه موجود و يبتدى فى العلم الطبيعى من جهه أن له ماهيه الجسم الطبيعى لا من جهه أنه موجود و كذلك الكلام فى الدائره من جهه أنها موجوده و من جهه أنها شكل هندسى موضوع لأحكام هندسيه و قد تبين بما مر أمور. أحدها حد العلم و

هو مجموع قضايا يبحث فيها عن أحوال موضوع واحد هو المأخوذ فى حدود موضوعات مسائله و محمولاتها. و ثانيها أن العلم لا بد فيه من موضوع و هو الموضوع فى جميع قضاياه. و ثالثها أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه. و رابعها أن العرض الذاتى ما يعرف الشى ء لذاته فقط و يتميز بأخذه فى حده كأخذ الإنسان فى حد المتعجب و أخذ الإنسان المتعجب فى حد الضاحك لكن يجب أن يتنبه- أن القضيه ربما انعكست أو استعملت منعكسه و لذلك كان اللازم أن يقال إن المحمول الذاتى ما يؤخذ فى حده الموضوع أو يؤخذ هو فى حده الموضوع فالأول كما فى قولنا- الموجود ينقسم إلى واحد و كثير و الثانى كما فى قولنا الواجب موجود. و خامسها أن المحمول الذاتى لا يعرض موضوعه بواسطه أصلا سواء كانت مساويه أو أعم أو أخص و المراد بالواسطه ما يؤخذ فى حد المحمول وحده من غير أخذ الموضوع ذى الواسطه كعروض السواد للغراب مثلا بواسطه رياشه. و سادسها أن المحمول الذاتى يجب أن يكون مساويا لموضوعه لا أعم منه إذ المأخوذ فى حده حينئذ هو الأعم من الموضوع الأخص و لا أخص منه إذ المأخوذ فى حده حينئذ حصه من الموضوع لا نفسه. و سابعها أن محمول المسأله كما أنه ذاتى لموضوعها ذاتى لموضوع العلم أيضا. و ثامنها أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فهذه جعل أحكام المحمولات الذاتيه- و التأمل الوافى فيها يرشدك إلى أن ذلك كله إنما يجرى فى العلوم البرهانيه من حيث جريان البرهان فيها و أما العلوم الاعتباريه التى موضوعاتها أمور اعتباريه غير حقيقيه- فلا دليل على جريان شى ء من هذه الأحكام فيها أصلا، ط

الـذاتی الموضوع فی کلامهم(۱) هو أعم من أن یکون عرضـا ذاتیـا له أو لنوعه- أو عرضـا عامـا لنوعه بشـرط عـدم تجـاوزه فی العموم عن أصل موضوع العلم أو عرضا ذاتیا

۱- أی فی قولهم موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه و الحق فی معنی العرض الذاتی أن یقال هو ما یکون عارضا للشـی ء و وصـفا له بـالحقیقه بلاـ شـائبه مجاز و کـذب أی یکون من قبیل ما یقال له عنـد أهل العربیه الوصف بحال الشـی ء لا الوصف بحال متعلق الشـی ء و بعباره أخری الغرض الذاتی ما لا یکون له واسـطه فی العروض- لکن بعض أنحائها التی کحرکه السـفینه الواسـطه لحرکه جالسـها لا جمیع أنحائها فإن لها أنحاء سنذکرها فی بحث أصاله الوجود و السبب فی أن أحوال الفصل هی أحـوال الجنس أن الجنس إذا أخـذ لاـ بشـرط کـان متحـدا مع الفصـل فکـانت أحوال أحـدهما هی أحوال الآـخر بـالحقیقه فعوارض العقول بالحقیقه عوارض الموجود بما هو موجود- باعتبار أخذه لا بشرط بخلاف عوارض الجسم بما هو واقع فی التغیر لأن مناط الغیریه لموضوع هذا العلم المادیه و الحرکه کما أشـرنا إلیه سابقا و إن کان البحث عن الجسم بما هو موجود و بما هو مرکب من الهیولی و الصوره و نحو ذلک من الإلهی و و لعـدم الاطلاع علی ما ذکر استصـعب الأمر علی کثیر من المتأخرین ۳۲ حـتی قـال الفاضـل الخوانسـاری رحمـه الله فی حاشـیه الشـفاء إن ذکر أحـوال مـا هـو أخص مـن موضـوع العلـوم فیهـا لمجرد الاسـتحسان- لکون ذلـک الأخص نوعا منه أو صـنفا مثلا. و اعلم أنه کان تفسـیر العرض الـذاتی بالخارج المحمول الـذی یلحق الشی ء لذاته- أو لأمر یساویه من القدماء فیمکن توجیهه بأن لیس مرادهم من قولهم لذاته العلیه و الاقتضاء حتی یقال کلما وجد المقتضـی فلا بـد أن یوجد المقتضـی و یستشـکل بأحوال الأخص بل المراد نفی الواسـطه فی العروض و أن یکون حال نفسه لا حـال متعلقه- فـالمراد بالأـمر المسـاوی له مفهوم یسـاویه معه فی الحیثیه و کـانت الاثنینیه بمجرد المفهوم- کمفهومی الوحـده و الوجود فإذا عرض عـدم القسـمه مثلا للوجود لأجل الوحـده کان عرضا ذاتیا و کـذا إذا عرض منع الصـدق علی کثیرین للوجود لأجـل التشـخص حتی لو کـان التسـاوی بینهمـا تساویـا بحسب التحقق بـل بحسب الصـدق و لکن کـان لهمـا حیثیتان تقییـدیتان انضـمامیتان کان اللاحق لأمر مساو هذا النحو من التساوی عرضا غریبا کاللاحق لأمر أخص و إنما فسروا العرض الذاتی بالخارج المحمول الأعم من المحمول بالضمیمه لئلا یخرج مثل الوحده و الشیئیه و الإمکان و غیرها من العوارض العقلیه، س ره

لنوع من العرض الذاتی لأصل الموضوع أو عرضا عاما له بالشرط المذکور(۱) و تاره إلی الفرق بین محمول العلم و محمول المسأله کما فرقوا بین موضوعیهما بأن محمول العلم ما ینحل إلیه محمولات المسائل علی طریق التردید إلی غیر ذلک من الهوسات التی ینبو عنها الطبع السلیم و لم یتفطنوا بأن ما یختص بنوع من أنواع الموضوع ربما یعرض لذات الموضوع بما هو هو و أخصیه الشی ء من شی ء لا ینافی عروضه لذلک الشی ء من حیث هو هو و ذلک کالفصول المنوعه للأجناس فإن الفصل(۲) المقسم عارض لذات الجنس من حیث ذاته مع أنه أخص منها- و العوارض الذاتیه أو الغریبه للأنواع قد تکون أعراضا أولیه ذاتیه للجنس و قد لا تکون کذلک و إن کانت مما یقع به القسمه المستوفاه الأولیه فاستیعاب القسمه الأولیه قد یکون بغیر أعراض أولیه و قد یتحقق أعراض أولیه و لا تقع بها القسمه المستوعبه نعم کل ما یلحق الشی ء لأمر أخص و کان ذلک الشی ء مفتقرا فی لحوقه له إلی أن یصیر نوعا متهیئا لقبوله لیس عرضا ذاتیا بل عرض غریب علی ما هو مصرح به فی کتب الشیخ و غیره کما أن ما یلحق الموجود بعد أن یصیر تعلیمیا أو طبیعیا

۱- فنذکر لک أمثله الأقسام من العلم الطبیعی فالعرض الذاتی لأصل موضوعه لکل جسم شکل طبیعی و لنوعه کالعنصر ینقلب إلی الآخر و العرض العام لنوعه کالعنصر متحرک و العرض الذاتی لنوع من أعراضه الذاتیه کالأضواء الکوکبیه مهیجه للنباتات- و العرض العام لنوع من العرض الذاتی کالأضواء الکوکبیه سیما الشمسیه مسخنه للعالم العنصری و معلوم عدم التجاوز فی العموم عن أصل موضوع العلم فی الموضعین، س ره

۲- القضیه المؤلفه من الجنس و فصله موجبه جزئیه و هی قولنا بعض الحیوان ناطق و هذا نعم الشاهد علی أن معروض الفصل هو الحصه من الجنس لا الجنس بما هو جنس و أما عروض أعراض النوع ذاتیه و غریبه للجنس فهو ممنوع و سند المنع ما قدمناه فی معنی العرض الذاتی، ط مد

لیس البحث عنه من العلم الإلهی فی شی ء و ما أظهر لک أن تتفطن بأن لحوق الفصول لطبیعه الجنس کالاستقامه و الانحناء للخط مثلا لیس أن یصیر نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص إنما یحصل بها لا قبلها فهی مع کونها أخص من طبیعه الجنس أعراض أولیه له و من عدم التفطن بما ذکرناه استصعب(۱) علیهم الأمر حتی حکموا بوقوع التدافع فی کلام الشیخ و غیره من الراسخین فی الحکمه- حیث صرحوا بأن اللاحق لشی ء لأمر أخص إذا کان ذلک الشی ء محتاجا فی لحوقه له إلی أن یصیر نوعا لیس عرضا ذاتیا بل عرضا غریبا مع أنهم مثلوا العرض الذاتی الشامل علی سبیل التقابل بالاستقامه و الانحناء المنوعین للخط و لست أدری أی تناقض فی ذلک سوی أنهم لما توهموا أن الأخص من الشی ء لا یکون عرضا أولیا له- حکموا بأن مثل الاستقامه و الاستداره لا یکون عرضا أولیا للخط بل العرض الأولی له هو المفهوم المردد بینهما.

و مما یجب أن یعلم أن بعض الأمور التی لیست ماهیاتها مفتقره فی الوجودین العینی و الذهنی إلی الماده لکنها مما قد یعرض لها أن یصیر ریاضیا کالکم أو طبیعیا کالکیف قد لا یبحث عنها فی العلم الکلی بل یفرد لها علم علی حده کالحساب للعدد- أو یبحث عنها فی علم أسفل کالبحث عن الکیفیات فی الطبیعیات و ذلک بأحد وجهین- الأول أنه یعتبر کونها عارضه للمواد بوجه من الوجوه و یبحث عنها بهذا الاعتبار فی علم مفرد فإن العدد یعتبر تاره من حیث هو و بهذا الاعتبار یکون من جمله الأمور المجرده عن الماده و یبحث عنه فی باب الوحده و الکثره من الأمور العامه

۱- لا یذهب علی أولی النهی أن العرض الذی یعرض لأمر أخص کالموضوعات المعلوم الجزئیه بالنظر إلی موضوع الإلهی یکون بوجه فی بعض الصور عرضا ذاتیا للأعم و بوجه عرضا غریبا له و السر فیه أن العام له ذات فی مرتبه من الواقع و ذات فی الواقع و بین المرتبتین بون بین و العارض لأمر أخص إذا کان الأعم عین الأخص فی الواقع- لا فی مرتبه من الواقع کان عرضا غریبا بالقیاس إلی ذات الأعم فی المرتبه دون الواقع- و بهذا ینحسم ماده الإشکال و الملاک فی العرض الأولی هو نفی الواسطه فی العروض- و لکن فی جانب ذات الموضوع قد یلاحظ ذاته فی المرتبه و قد یلاحظ ذاته فی الواقع- و یختلف الحکم کل الاختلاف و مع ذلک لا اختلاف و لا اضطراب عند أولی الألباب، ن ره

و يعتبر أخرى من حيث تعلقه بالمـاده لا فى الوهم بل فى الخارج و يبحث عنه بهـذا الاعتبار فى التعاليم فإنهم يبحثون عن الجمع و التفريق و الضـرب و القسـمه و التجـذير و التكعيب و غيرهـا ممـا يلحق العـدد و هو فى أوهـام الناس أو فى موجودات متحركه منقسمه متفرقه مجتمعه.

و الثانى أن يبحث عنها لا مطلقا بل عن بعض أنواعها التى لا توجـد إلا باسـتعداد الماده و حركاتها و اسـتحالاتها فاللائق بالبحث عنه إنما هو العلم الأسـفل فإن اتفق أن يـذكر بعض أحوالها فيه على الوجه العام كان ذلك على سبيل المبـدئيه لا على أن يكون من المسائل هاهنا

فصل (۲) فى أن مفهوم الوجود مشترک محمول على ما تحته حمل التشكيک لا حمل التواطؤ

أمـا كونه مشتركـا بين الماهيات فهو قريب من الأوليات فإن العقل يجـد بين موجود و موجود من المناسـبه و المشابهه ما لا يجد مثلهـا بين موجود و معـدوم فإذا لم يكن الموجودات متشاركه فى المفهوم بل كانت متباينه من كل الوجوه كان حال بعضـها مع البعض كحال الوجود مع العـدم فى عـدم المناسـبه و ليست هذه لأجل كونها متحده فى الاسم حتى لو قدرنا أنه وضع لطائفه من الموجودات و المعـدومات اسم واحد و لم يوضع للموجودات اسم واحد أصـلا لم تكن المناسـبه بين الموجودات و المعدومات المتحـده فى الاسم أكثر من التى بين الموجودات الغير المتحده فى الاسم بل و لا مثلها كما حكم به صـريح العقل و هذه الحجه راجحه فى حق المنصف على كثير من الحجج و البراهين المذكوره فى هذا الباب و إن لم يكن مقنعه للمجادل و العجب أن من قال بعـدم اشتراكه فقـد قال باشتراكه من حيث لا يشـعر به لأن الوجود فى كل شـى ء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن هاهنا شى ء واحـد يحكم عليه بأنه غير مشترک فيه بل هاهنا مفهومات لا نهايه لها و لا بـد من اعتبار كل واحد منها ليعرف أنه هل هو مشترک

فیه أم لا فلما لم یحتج إلی ذلک علم منه أن الوجود مشترک.

و أیضا الرابطه فی القضایا و الأحکام ضرب من الوجود و هی فی جمیع الأحکام- مع اختلافها فی الموضوعات و المحمولات معنی واحد و من الشواهد أن رجلا- لو ذکر شعرا و جعل قافیه جمیع أبیاته لفظ الوجود لاضطر کل أحد إلی العلم بأن القافیه مکرره بخلاف ما لو جعل قافیه جمیع الأبیات لفظ العین مثلا- فإنه لم یحکم علیه بأنها مکرره فیه و لو لا أن العلم الضروری حاصل لکل أحد بأن المفهوم من لفظ الوجود واحد فی الکل لما حکموا بالتکریر هاهنا کما لم یحکموا فی الصوره الأخری.

و أما کونه محمولا- علی ما تحته بالتشکیک أعنی بالأولویه و الأولیه و الأقدمیه و الأشدیه فلأن الوجود فی بعض الموجودات مقتضی ذاته کما سیجی ء دون بعض و فی بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض و فی بعضها أتم و أقوی فالوجود الذی لا سبب له أولی بالموجودیه من غیره و هو متقدم علی جمیع الموجودات بالطبع و کذا وجود کل واحد من العقول الفعاله علی وجود تالیه و وجود الجوهر متقدم علی وجود العرض.

و أیضا فإن الوجود المفارقی أقوی من الوجود المادی و خصوصا وجود نفس الماده القابله فإنها فی غایه الضعف حتی کأنها تشبه العدم و المتقدم و المتأخر و کذا الأقوی و الأضعف کالمقومین للوجودات و إن لم یکن کذلک للماهیات فالوجود الواقع فی کل مرتبه من المراتب لا- یتصور وقوعه فی مرتبه أخری لا- سابقه و لا لاحقه- و لا وقوع وجود آخر فی مرتبته لا سابق و لا لاحق و المشاءون إذا قالوا إن العقل مثلا متقدم بالطبع علی الهیولی و کل من الهیولی و الصوره متقدم بالطبع أو بالعلیه علی الجسم فلیس مرادهم من هذا أن ماهیه شی ء من تلک الأمور متقدمه علی ماهیه الآخر- و حمل الجوهر علی الجسم و جزأیه بتقدم و تأخر بل المقصود أن وجود ذلک متقدم علی وجود هذا.

و بیان ذلک أن التقدم و التأخر فی معنی ما یتصور علی وجهین- أحدهما أن یکون بنفس ذلک المعنی حتی یکون ما فیه التقدم و ما به التقدم شیئا واحدا

كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فإن القبليات و البعديات فيها بنفس هوياتها المتجدده المقتضيه لذاتها لا بأمر آخر عارض لها كما ستعلم فى مستأنف الكتاب إن شاء الله.

و الآخر أن لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطه معنى آخر فيفترق فى ذلك ما فيه التقدم عن ما به التقدم كتقدم الإنسان الذى هو الأب على الإنسان الذى هو الابن- لا فى معنى الإنسانيه المقول عليهما بالتساوى بل فى معنى آخر هو الوجود أو الزمان- فما فيه التقدم و التأخر فيهما هو الوجود أو الزمان و ما به التقدم و التأخر هو خصوص الأبوه و البنوه فكما أن تقدم بعض الأجسام على بعض لا فى الجسميه بل فى الوجود كذلك إذا قيل إن العله متقدمه على المعلول فمعناه أن وجودها متقدم على وجوده- و كذلك تقدم الاثنين على الأربعه و أمثالها فإن لم يعتبر وجود لم يكن تقدم و لا تأخر- فالتقدم و التأخر و الكمال و النقص و القوه و الضعف فى الوجودات بنفس هوياتها لا بأمر آخر و فى الأشياء و الماهيات بنفس وجوداتها لا بأنفسها و سيأتى لك زياده إيضاح فى هذا الباب عند مباحث التشكيك فى هذا الكتاب و قد استوضح هاهنا(١) أن الوجود بحسب المفهوم أمر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ مطلقا

فصل (٣) فى أن الوجود العام البديهى اعتبار عقلى غير مقوم لأفراده

بيان ذلك أن كل ما يرتسم بكنهه فى الأذهان من الحقائق الخارجيه يجب أن يكون ماهيته محفوظه مع تبدل نحو الوجود و الوجود لما كانت حقيقته أنه فى الأعيان- و كل ما كانت حقيقته أنه فى الأعيان فيمتنع أن يكون فى الأذهان و إلا لزم انقلاب الحقيقه عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته فى ذهن من الأذهان فكل ما يرتسم من الوجود فى النفس و يعرض له الكليه و العموم فهو ليس حقيقه الوجود بل وجها

١- البيان السابق إنما ينتج التفاوت بين مصاديق الوجود لا بين الحصص المتصوره لمفهومه فالتشكيك حقيقه فى حقيقه الوجود لا فى مفهومه إلا بالعرض و هو المراد بقوله- إن الوجود بحسب المفهوم أمر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت، ط

من وجوهه و حيثيه من حيثياته و عنوانا من عناوينه فليس عموم ما ارتسم من الوجود فى النفس بالنسبه إلى الوجودات عموم معنى الجنس بل عموم أمر لازم اعتبارى انتزاعى- كالشيئيه للأشياء الخاصه من الماهيات المتحصله المتخالفه المعانى.

و أيضا لو كانت جنسا لأفراده لكان انفصال الوجود الواجبى عن غيره بفصل- فيتركب ذاته و أنه محال كما سيجى ء.

و أما ما قيل من أن كل ما يحمل على أشياء بالتفاوت فهو عرضى لها و الوجود قد سبق أنه يحمل على أفراده كذلك فيكون عرضيا لها فغير تام عند جماعه من شيعه الأقدمين كما سينكشف لك إن شاء الله

فصل (۴) فى أن للوجود حقيقه عينيه

اشاره

(۱) لما كانت حقيقه كل شى ء هى خصوصيه وجوده التى يثبت له فالوجود أولى

۱- اعلم وفقنا الله و إياك أنه لا- خلاف يعتد به بين المشائين و أهل الإشراق و غيرهم من المحققين فى وجود الكلى الطبيعى المعبر عنه بالماهيه فى ألسنه الحكماء و بالعين الثابت فى لسان العرفاء و بغير ذلك لست أعنى بالكلى الطبيعى الماهيه لا بشرط التى وجودها فى الذهن و هى اعتبار عقلى بل الماهيه التى هى المقسم للماهيه المطلقه و المخلوطه و المجرده و هذا أعنى المقسم أشد إبهاما من المطلقه التى هى أقسامها ثم كيف لا- تكون موجوده و من أقسامها المخلوطه و هذا القدر من المئونه يكفى لإثبات هذا المطلب و لا حاجه إلى أخذ حديث الجزئيه كما فى الدليل الذى ذكره القوم تبعا للشيخ الرئيس لأن الماهيه لا بشرط ليست جزءا للماهيه بشرط شى ء إنما الجزء هو الماهيه بشرط لا إلا أن يكون منظور الشيخ من اللابشرط ما هو المتحقق فى ضمن بشرط لا فيصح الجزئيه و يكون استدلالا بوجود الماهيه بشرط لا أعنى الماده على وجود الماهيه لا بشرط- كما أن ما ذكرناه استدلال بوجود المخلوطه عليه و لا حاجه إلى ما ذكره المحقق اللاهيجى- من أن المراد الجزء العقلى و إنما الخلاف فى أنها بعد جعل الجاعل موجوده بالأصاله- و الوجود واسطه فى الثبوت أو موجوده بالعرض و الوجود واسطه فى العروض و الواسطه فى العروض على أنحاء. أحدها ما هو من قبيل حركه السفينه و جالسها حيث إن جالسها غير متصف بالحركه حقيقه. و ثانيها ما هو من قبيل أسوديه الجسم و السواد حيث إنهما موجودان إذا اعتبرنا السواد بشرط لا و إن كان السواد متحدا معه إذا أخذناه لا- بشرط و ذو الواسطه هنا متصف بذلك العارض حقيقه. و ثالثها ما هو من قبيل الجنس و الفصل حيث لا تحصل للجنس بدون الفصل أصلا- و مراد القائل بأصاله الوجود بكون الوجود واسطه فى العروض ليس من قبيل الأول إذ قد عرفت أن الكلى الطبيعى بالمعنى المذكور موجود بلا شائبه مجاز فى الاستناد نعم لا نبالى بإطلاق المجاز على وجه يعرفه الراسخون فى العلم و لا من قبيل الثانى لأن الجسم و إن كان أسود بالحقيقه و من هذه الجهه يناسب ما نحن فيه إلا أن له وجودا بدون السواد و ليس للماهيه وجود فى مرتبه و تقرر بدون عارضها و إنما هو من قبيل الثالث لكن بينه و بين ما نحن فيه فرق فإن وجود النوع ينسب إلى الجنس و إلى الفصل و إليهما معا أعنى النوع و ما نحن فيه من قبيل الظل و ذى الظل إذا عرفت ذلك فنقول لا نزاع

بين القائلين بأصاله الوجود- و بين القائلين بأصاله الماهيه فى اعتبار الحيثيه التعليليه و كذا التقييديه فى حمل الموجود على الماهيه إذ الماهيه بحسب نفسها لا تأبى عن الوجود و العدم فإذا كانت الحيثيه التقييديه مجرد مفهوم الوجود أو الإضافه المقوليه إلى الجاعل كما يزعمه هؤلاء المحجوبون عن شهوده- لم يستحق حمل الموجود إذ ضم معدوم إلى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الموجود لأن هذا المفهوم يساوى الماهيات فى عدم الإباء عن الوجود و العدم فإنه وجود بالحمل الأولى بل مفهوم واجب الوجود بما هو مفهوم حكمه كذا و أما الإضافه الإشراقيه فهى عين نور الوجود- كما أن الإيجاد الحقيقى لا المصدرى عين الوجود الحقيقى و بنوره اتحاد عددهما الذى هو روح حروفهما و بما قررناه ظهر أن توهم المصادره فى كلام المصنف سخيف جدا. وجه آخر للسخافه أن مراده قدس سره أن الحقيقه هى الماهيه بشرط الوجود و ما لم يعتبر الوجود معها لم تكن حقيقه فكيف لا تكون له حقيقه و هو يصير الماهيه حقيقه، س ره

من ذلک الشی ء بل من کل شی ء بأن یکون ذا حقیقه کما أن البیاض أولی بکونه أبیض مما لیس ببیاض و یعرض له البیاض فالوجود بذاته موجود و سائر الأشیاء غیر الوجود لیست بذواتها موجوده بل بالوجودات العارضه لها و بالحقیقه أن الوجود هو الموجود کما أن المضاف هو الإضافه لا ما یعرض لها من الجوهر و الکم و الکیف و غیرها کالأب و المساوی و المشابه و غیر ذلک قال بهمنیار فی التحصیل- و بالجمله فالوجود حقیقته أنه فی الأعیان لا غیر و کیف لا یکون فی الأعیان ما هذه حقیقته.

بحث و مخلص

و أما ما تمسک به شیخ الإشراق فی نفی تحقق الوجود من أن الوجود

لو كان(۱) حاصلا فى الأعيان فهو موجود لأن الحصول هو الوجود و كل موجود له وجود فلوجوده وجود إلى غير النهايه.

فلقائل أن يقول فى دفعه أن الوجود ليس بموجود فإنه لا يوصف الشى ء بنفسه- كما لا يقال فى العرف أن البياض أبيض فغايه الأمر أن الوجود ليس بذى وجود كما أن البياض ليس بذى بياض و كونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشى ء بنقيضه عند صدقه عليه لأن نقيض الوجود هو العدم و اللاوجود لا المعدوم و اللاموجود.

أو يقول الوجود موجود و كونه وجودا هو بعينه كونه موجودا و هو موجوديه الشى ء فى الأعيان لا- أن له وجودا آخر بل هو الموجود من حيث هو موجود و الذى يكون لغيره منه و هو أن يوصف بأنه موجود يكون له فى ذاته و هو نفس ذاته كما أن التقدم و التأخر لما كانا فيما بين الأشياء الزمانيه بالزمان كانا فيما بين أجزائه بالذات من غير افتقار إلى زمان آخر.

فإن قيل فيكون كل وجود واجبا إذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه.

قلنا معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل و قابل- و معنى(۲) تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما فى الواجب أو بفاعل- لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود فإنه إنما يتحقق بعد تأثير

۱- يعنى بأن يكون الأعيان ظرفا لوجود الوجود لا- بأن يكون الأعيان ظرفا لنفسه لأن هذا الوجه الأخير ليس بمحل كلام هاهنا فافهم و نحن نستدل بكون الأعيان ظرفا لنفس الوجود على كونه ظرفا لوجوده لأن نفس الوجود إذا كان وجودا لغير الوجود باعتبار حصوله له فحصوله لنفسه أولى و أحق فى كونه حصول شى ء لشى ء لضروره امتناع انفكاك الشى ء عن نفسه، ن ره

۲- فمعنى الوجود عند البرهان ما ثبت له الوجود سواء كان من باب ثبوت الشى ء لنفسه الذى يرجع إلى عدم انفكاكه عن نفسه أو من قبيل ثبوته لغيره فهذا المعنى للموجود و نظائره من المشتقات حسب مصطلح العقل و البرهان المتوقع فيه طلب حقائق الأشياء على ما هى عليه فى نفس الأمر سواء كان ما اقتضاه البرهان مطابقا للغه أم لا- و لا مشاحه فى الاصطلاح فافهم، ن ره

الفاعل بوجوده و اتصافه بالوجود و الحاصل أن الوجود أمر عینی بذاته سواء صح إطلاق لفظ المشتق علیه بحسب اللغه أم لا لکن الحکماء إذا قالوا کذا موجود- لم یریدوا بمجرد ذلک أن یکون الوجود زائدا علیه بل قد یکون و قد لا یکون کالوجود الواجبی المجرد عن الماهیه فکون الموجود ذا ماهیه أو غیر ذی ماهیه إنما یعلم ببیان و برهان غیر نفس کونه موجودا فمفهوم الموجود مشترک عندهم بین القسمین.

و بذلک یندفع ما قیل أیضا من أنه إذا أخذ کون الوجود موجودا أنه عباره عن نفس الوجود فلم یکن حمله علی الوجود و غیره بمعنی واحد إذ مفهومه فی الأشیاء أنه شی ء له الوجود و فی نفس الوجود أنه هو الوجود و نحن لا نطلق علی الجمیع إلا بمعنی واحد و إذ ذاک فلا- بد من أخذ کون الوجود موجودا کما فی سائر الأشیاء و هو أنه شی ء له الوجود و یلزم منه أن یکون للوجود وجود إلی غیر النهایه و عاد الکلام جذعا لأنا نقول هذا الاختلاف بین الأشیاء و بین الوجود لیس فی مفهوم الموجود- بل المفهوم واحد عندهم فی الجمیع سواء طابق إطلاقهم عرف اللغویین أم لا و کون الموجود مشتملا علی أمر غیر الوجود أو لم یکن بل یکون محض الوجود إنما ینشأ من خصوصیات ما صدق علیها لا من نفس مفهوم الوجود و نظیر ذلک ما قاله الشیخ فی إلهیات الشفاء إن واجب الوجود قد یعقل نفس واجب الوجود کالواحد قد یعقل نفس الواحد و قد یعقل من ذلک أن ماهیته مثلا هی إنسان أو جوهر آخر من الجواهر و ذلک الإنسان هو الذی هو واجب الوجود کما أنه یعقل من الواحد أنه ماء أو هواء أو إنسان و هو واحد(۱) قال ففرق إذن بین ماهیه یعرض لها الواحد أو الموجود- و بین الواحد و الموجود من حیث هو واحد و موجود و قال أیضا فی التعلیقات إذا سئل هل الوجود موجود أو لیس بموجود فالجواب أنه موجود بمعنی أن الوجود حقیقته أنه موجودفإن الوجود هو الموجودیه و یؤید ذلک ما یوجد فی الحواشی الشریفیه و هو أن مفهوم الشی ء لا یعتبر فی مفهوم الناطق مثلا و إلا لکان العرض العام داخلا فی الفصل و لو اعتبر فی المشتق ما صدق علیه الشی ء انقلبت ماده الإمکان الخاص

۱- العباره المنقوله هنا عن الشفاء کان فیها بعض التشویش و نحن نقلناها عن المرجع نفسه،

ضروريه(۱) فإن الشی ء الذی له الضحک هو الإنسان و ثبوت الشی ء لنفسه ضروری- فذكر الشی ء فی تفسير المشتقات(۲) بيان لما رجع إليه الضمير الذی يذكر فيه و كذا ما ذهب إليه بعض أجله المتأخرين من اتحاد العرض و العرضی(۳) و إن لم يكن متثبتا فيه

۱- و أيضا لزم حينئذ دخول النوع فی الفصل و هذا أسد و أحكم مما جعله السيد ره تاليا إذ يمكن القدح فی كونه من باب ثبوت الشی ء لنفسه و إن كان لا يضر ذلک بدعوى انقلاب الممكنه إلى الضروريه لأن ماده القضيه حينئذ أيضا هی الضروره و تلخيص كلامه أن المحمول حينئذ إما أن يكون نفس المقيد و هو الإنسان و القيد خارج و التقييد داخل على نحو التقييد أی مأخوذا بما هو معنى حرفی فالملحوظ بالذات هو الإنسان المحمول فتكون القضيه ضروريه و إما أن يكون هو الإنسان و القيد داخل- فنقول القيد هنا و إن كان ملحوظا أيضا إلا أنه ملحوظ بالعرض و محط حصول الفائده هو الإنسان فإنه المحمول حينئذ كما أنک إذا قلت زيد فی الدار فكونه فی الدار مقصود بالذات و إذا قلت زيد قائم فی الدار صار قولک فی الدار مقصودا بالعرض فتأمل- و نقول أيضا إن قولنا الإنسان إنسان له الضحک قضيتان إحداهما الإنسان إنسان و هی ضروريه و الأخرى له الضحک و هی ممكنه و هذا كما أن عقد الوضع فی القضايا- ينحل إلى قضيه مطلقه عامه عند الشيخ و ممكنه عند الفارابی و قد تقرر أيضا أن الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما أن الأخبار بعد العلم بها أوصاف. دليل آخر على عدم دخول الذات فی المشتق هو أنا نعلم بالبداهه أن ليس فی توصيف الثوب بالأبيض تكرار الموصوف أصلا لا بطريق العموم و لا بطريق الخصوص و الحال أنه لو اعتبر الشی ء فيه ليلزم التكرار، س ره

۲- يعنی أن المشتق من حيث حقيقه معناه طبيعه نعتيه بسيطه لا- تركيب فيه أصلا- و لكونه طبيعه نعتيه يحتاج إلى الرابط و هو الضمير، ن ره

۳- و قد ذكر لتوضيح ما اختاره وجهين أحدهما أنه إذا رأى شيئا أبيض فالمرئی بالذات هو البياض على ما قالوا و نعلم بالضروره أنا قبل ملاحظه أن البياض عرض و العرض لا يوجد قائما بنفسه نحكم بأنه بياض و أبيض و لو لا الاتحاد بالذات بين البياض و الأبيض لما حكم العقل بذلک فی هذه المرتبه- و لم يجوز قبل ملاحظه المقدمات كونه أبيض لكن الأمر بخلاف ذلک. و ثانيهما أن المعلم الأول و مترجمی كلامه عبروا عن المقولات بالمشتقات و مثلوا لها بها فلو لا الاتحاد بالذات لم يصح ذلک التعبير و التمثيل إلا بالتكلف بأن يقال ذكر المشتقات لتضمنها مباديها، س ره

و كـذا مـا أدى إليه نظر الشـيخ الإلـهى فى آخر التلويحات من أن(۱) النفس و مـا فوقهـا من المفارقات إنيات صـرفه و وجودات محضه و لست أدرى كيف يسمع له مع ذلك نفى كون الوجود أمرا واقعيا عينيا و هل هذا إلا تناقض فى الكلام.

ثم نقول لو لم يكن للوجود أفراد حقيقيه وراء الحصـص لمـا اتصـف(۲) بلوازم الماهيات المتخالفه الـذوات أو متخالفه المراتب لكنه متصف بها فإن الوجود الواجبى مسـتغن عن العله لذاته و وجود الممكن مفتقر إليها لذاته إذ لا شك أن الحاجه و الغنى من لوازم المـاهيه أو من لوازم مراتب المـاهيه المتفـاوته كمالاـ و نقصانـا و حينئـذ لا بـد أن يكون فى كل من الموجودات أمرا وراء الحصه من مفهوم الوجود و إلا(۳) لمـا كـانت الوجودات متخالفه الماهيه كما عليه المشاءون أو متخالفه المراتب كما رآه طائفه أخرى إذ الكلى مطلقا بالقياس إلى حصصه نوع غير متفاوت.

و أما قول القائل لو كانت للوجود أفراد فى الماهيات سوى الحصـص لكان ثبوت فرد الوجود للماهيه فرعا على ثبوتها ضروره أن ثبوت الشـى ء للآخر فرع على ثبوت ذلك الآخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها فغير مستقيم لعدم خصوصيه ذلك بكون الوجود ذا فرد بل منشؤه اتصاف الماهيه بالوجود سواء كانت له أفراد عينيه أو لم يكن له إلا الحصص.

و تحقيق ذلـك أن الوجود نفس ثبوت المـاهيه لا ثبوت شـى ء للماهيه حتى يكون فرع ثبوت الماهيه و الجمهور(۴) حيث غفلوا عن هذه الدقيقه تراهم تاره

۱- إنما كانت النفس إنيه صـرفه لكون ما فوقها و غايه اسـتكمالها كـذلك فتفطن- و أيضا لا حد تقف عنده و أيضا كل مفهوم كالجوهر المجرد و نحوه هو هو و ليس إنا، س ره

۲- المراد بالماهيه هنا ما به الشى ء هو هو بقرينه ما بعده ففى العباره وضع المظهر موضع المضمر، س ره

۳- لا يقال هـذا مصادره على المطلوب لأنا نقول هنا مقدمه أخرى مطويه و هى أنه فلم يكن اللوازم متخالفه و هذا هو المحذور، س ره

۴- التخصـيص بما عـدا الهليات البسـيطه قول الإمام الرازى و تبديل الفرعيه بالاسـتلزام قول المحقق الدوانى و إنكار الاتصاف و الفرد للوجود و لو ذهنـا حتى يقوم بالمـاهيه قول السـيد المـدقق و هو نظير قول المصـنف باتحـاد مفهوم الإنسـان مثلا مع وجوده الخاص الحقيقى إذ ليس نفسه ما يحاذيه فالسيد عكس الأمر إذ ليس لمفهوم الوجود عنده ما يحاذيه و معنى الاتحاد مع المفهوم كون الشى ء بذاته بلا حيثيه تقيديه مطلقا محكيا عنه و منتزعا منه لذلك المفهوم، س ره

يخصصون القاعده الكليه القائله بالفرعيه بالاستثناء و تاره ينتقلون عنها إلى الاستلزام- و تاره ينكرون ثبوت الوجود لا ذهنا و لا عينا بل يقولون إن الماهيه لها اتحاد بمفهوم الموجود و هو أمر بسيط كسائر المشتقات يعبر عنه بالفارسيه بهست و مرادفاته و ليس له مبدأ أصلا لا في الذهن و لا في الخارج إلى غير ذلك من التعسفات

فصل (۵) في أن تخصص الوجود بما ذا

فصل (۵) في أن تخصص الوجود بما ذا(۱) و ليعلم أن تخصص كل وجود إما بنفس حقيقته(۲) أو بمرتبه من التقدم

۱- إنما عدل عن التشخص إليه كما عبر في الشواهد الربوبيه أيضا بالامتياز لإشاره لطيفه هي أن الوجود عنده واحد متطور بالأطوار متشئن بالشئون ذو مراتب و تفصيل المقام أن في السلسله الطوليه تشخص الوجودات بالتقدم و التأخر الذاتيين و نحوهما فحيثيه التقديم مثلا- مقومه لها لكن لا- كتقويم الجزء للكل و أما مفهوم التقدم فليس مقوما لأنه من مقوله الإضافه فلا يتقوم به الوجود نعم هذا المفهوم لازم غير متأخر في الوجود في السلسله العرضيه بالعوارض كما قال في الشواهد أو بعوارض ماديه إن وقع في المواد لكن ليعلم أن كون الأعراض مشخصه بأي معنى يصح فنقول هي إذا أخذت لا بشرط كانت عرضيات محمولات على الموضوعات و كان الموضوع نوعا و إذا أخذت بشرط لا كانت أعراضا غير محموله و كان الموضوع هو المحل المستغني فالفرق بين العرض و العرضي بالاعتبار فالأسود مثلا حقيقي و مشهوري فالحقيقي هو السواد و كذا الجسم إذا أخذ لا بشرط و المشهوري هو الجسم بشرط لا. إذا عرفت هذا فاعلم أن كونها مشخصه باعتبار الأول إذ حينئذ تتحد مع الموضوع في الوجود و تشخص الشي ء نحو وجوده بخلاف الاعتبار الثاني فإنها حينئذ غير محموله- فلم تتحد معه في الوجود بل وجوداتها لموضوعاتها لا وجودات موضوعاتها فوجودها متأخر عن وجود الموضوع فكيف يكون مشخصه مع أن الشي ء ما لم يتشخص لم يوجد- نعم هي ما به التميز مطلقا و لا بأس بإطلاق التشخص بمعنى علامات التشخص عليها- ثم على الاعتبار الأول هي لوازم غير متأخره في الوجود و أما على الثاني فكونها لوازم- مع مفارقتها عن الموضوع مشكل فلذا جعلوا كما ما و كيفا ما و أينا ما و نحو ذلك لوازم- و لم يدروا أن المبهم لا وجود له و لا تشخص إلا أن يجعلوها مع عرض ما كعرض المزاج الشخصي أمارات التشخص و يريدوا بالإبهام السعه الوجوديه كصوره ما هي شريكه العله للهيولى و لا إشكال على رأي من جوز الحركه الجوهريه في كون المعينات لوازم- لأن الموضوع أيضا في التغير حينئذ و من هاهنا يتحدس اللبيب لجواز الحركه في الجوهر إذ قد علمت أن الفرق بين العرض و العرضي بالاعتبار و بعض الأعراض عدم القرار معتبر في مفهومها كأن يفعل و متى و البعض الآخر في وجودها كالمعقولات الأربع و تبدل العرضيات عين تبدل المعروضات لأنهما متحدتان في الوجود، س ره

۲- المراد بنفس الحقيقه هي الحقيقه المأخوذه لا التي هي أعلى مراتب التشكيك- فإن الوجود عنده ره مشكك ذو مراتب و من المعلوم أن الحقيقه المأخوذه لا بشرط تجامع جميع المراتب و توضيح ذلك أن المراتب إذا فرضت متراقيه من ضعيفه إلى شديده و من شديده إلى أشد كانت كل مرتبه سافله محدوده بالنسبه إلى ما هي أعلى منها لفقدها بعض ما للعاليه من الكمال من غير عكس فكانت العاليه مطلقه بالنسبه إليها مشتمله على جميع ما لها من الكمال و كانت السافله محدوده بالنسبه إلى العاليه و كذا العاليه محدوده بالنسبه إلى ما هي أعلى منها و هكذا تنتهي من جهه الفوق إلى مرتبه مطلقه غير محدوده أصلا و إن شئت

قلت إنها ليس لها من الحد إلا أنها لا حد لها و هى نفس الحقيقه الصرفه غير أنها مأخوذه بشرط لا فإنها إحدى المراتب و لو كانت مأخوذه لا بشرط جامعت سائر المراتب و لم تكن مرتبه مقابله لسائر المراتب، ط

و التأخر و الشده و الضعف أو بنفس موضوعه(۱) أما تخصص الوجود بنفس حقیقته التامه الواجبیه و بمراتبه فی التقدم و التأخر و الشده و الضعف و الغنی و الفقر- فإنما هو تخصص له بشئونه الذاتیه باعتبار نفس حقیقته البسیطه التی(۲)

۱- التردید علی سبیل منع الخلو کما لا یخفی أو بناء علی أن العقول لا ماهیه لها و کذا التردید الأول و لذا جعل القسمه ثانیا ثنائیه فإن ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک فی المراتب الطولیه من الوجود فالتخصص فیها تخصص الحقیقه، س ره

۲- حاصله أن حقیقه الوجود منع کونه حقیقه واحده و سنخا فاردا تکون متخالفه المراتب و الماهیات من دون أن یکون اختلافها بفصول ذاتیه کاختلاف الماهیات الکلیه و الکلیات الطبیعیه المختلفه المتخالفه بالفصول الذاتیه المنطقیه فتکون ما به الاختلاف فی تلک المراتب و الماهیات عین ما به الاتحاد و من هنا ینکشف سر ما قاله قبله العارفین أمیر المؤمنین ع: توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونه صفه لا بینونه عزله فارتفاع بینونه العزله هو سر کون حقیقه الوجود حقیقه فارده فافهم إن کنت أهلا لذلک فإن فیه غایه مبتغاک، ن ره

لا جنس لها و لا فصل و أما تخصصه(۱) بموضوعه أعنى الماهيات المتصفه به فى اعتبار العقل فهو ليس باعتبار شئونه فى نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفه الذوات و إن كان الوجود و الماهيه فى كل ذى ماهيه متحدين فى العين و هذا أمر غريب سيتضح لك سره فيما بعد.

قال الشيخ فى المباحثات إن الوجود فى ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل إن كان اختلاف فبالتأكد و الضعف و إنما تختلف ماهيات الأشياء التى تنال الوجود بالنوع و ما فيها من الوجود غير مختلف النوع فإن الإنسان يخالف الفرس بالنوع- لأجل ماهيته لا- لوجوده فالتخصص للوجود على الوجه الأول بحسب ذاته بذاته و أما على الوجه الثانى فباعتبار ما معه فى كل مرتبه من النعوت الكليه قال فى التعليقات الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقا بالغير هو مقوم له كما أن الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته و المقوم للشى ء لا- يجوز أن يفارقه إذ هو ذاتى له و قال فى موضع آخر منها الوجود إما أن يكون محتاجا إلى الغير فيكون حاجته إلى الغير مقومه له و إما أن يكون مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوما له و لا يصح أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما أنه لا يصح أن يوجد الوجود المستغنى محتاجا و إلا قوم بغيره و بدل حقيقتهما انتهى أقول إن العاقل اللبيب بقوه الحدس يفهم من كلامه ما نحن

۱- إن قلت كيف يكون امتياز الوجودات بالماهيات و لا- تقرر للماهيات قبل الوجودات حتى يكون امتيازها منشأ لامتياز الوجودات بل الوجودات أيضا لا تقرر لها على ما هو مذهبكم من أصاله الوجود. قلنا أولا لا يشترط فى كون الامتياز بالماهيات سبق الماهيات و لا- أصالتها بل كفى حصول الماهيات المتكثره مقارنا لحصول الوجود و هذا متحقق لكون الماهيه متحققه بالعرض بتحقق الوجود و مجعوله بالعرض بجعل الوجود كما هو مذهبنا و اعتبر بحصول الأضواء المتلونه بألوان الزجاجات القابله لضوء النير إذا حدثت الزجاجات مقارنه لحصول الأضواء. و ثانيا نقول للماهيات سبق بالتجوهر. و ثالثا نقول للماهيات أكوان سابقه فيجوز أن يكون امتيازها فى نشأه سابقه منشأ لامتياز الوجودات فى نشأه لاحقه و بالأخره ينتهى إلى الأعيان الثابته اللازمه للأسماء و الصفات فى المرتبه الواحديه اللامجعوله تلك الماهيات و امتيازها بلا مجعوليه الملزوم فينقطع السؤال عن سبب الامتياز، س ره

بصـدد إقـامه البرهـان عليه حيث يحين حينه من أن جميع الوجودات الإمكـانيه و الإنيـات الارتبـاطيه التعلقيه اعتبـارات و شـئون للوجود الواجبى و أشـعه و ظلال للنور القيومى- لا استقلال لها بحسب الهويه و لا يمكن ملاحظتها ذواتا منفصله و إنيات مستقله لأـن التـابعيه و التعلق بـالغير و الفقر و الحاجه عين حقائقها لا أن لها حقائق على حيالها- عرض لها التعلق بالغير و الفقر و الحاجه إليه بـل هى فى ذواتهـا محض الفـاقه و التعلق- فلاـ حقـائق لها إلا كونها توابع لحقيقه واحـده فالحقيقه واحـده و ليس غيرها إلا شئونها و فنونها و حيثياتها و أطوارها و لمعات نورها و ضلال ضوئها و تجليات ذاتها-

كل ما فى الكون وهم أو خيال أو عكوس فى المرايا أو ضلال

. و أقمنا نحن بفضل الله و تأييده برهانا نيرا عرشيا على هذا المطلب العالى الشـريف- و المحجوب الغالى اللطيف و سـنورده فى موضـعه كمـا وعـدناه إن شـاء الله العزيز و عملنـا فيه رسـاله على حـده سـميناها بطرح الكـونين هـذا و قيـل تخصـص الوجود فى الممكنـات إنمـا كـان بإضـافته إلى موضوعه- لاـ أن الإضـافه لحقته من خارج فإن الوجود ذا الموضوع عرض و كل عرض فإنه متقوم بوجوده فى موضوعه فوجود كـل مـاهيه متقوم بإضـافته إلى تلـك المـاهيه لا كما يكون الشـى ء فى المكان فإن كونه فى نفسه غير كونه فى المكان و هو ليس بسديد- فإن كون العرض فى نفسه و إن كان نفس كونه فى موضوعه بناء على ما تقرر من أن وجـود الأـعراض فى أنفسـها هـو وجودهـا لموضوعاتهـا لكن الوجـود ليس بالقيـاس إلى موضوعه كالأـعراض بالقيـاس إلى موضوعاتها فإنه ليس هو كون شى ء غير الموضوع- يكون كونه فى نفسه هو كونه للموضوع بل الوجود نفس كون الموضوع لا كون شى ء آخر له كما أن النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شى ء للجسم ففرق إذن بين كون الشى ء فى المكان و كون الشى ء فى الموضوع و هو المفهوم من كلام القائل المذكور.

ثم فرق آخر أيضا بين كون الشـى ء فى الموضوع و بين نفس كون الموضوع- نص على هذا الشـيخ الرئيس فى التعليقات حيث قال وجود الأعراض فى أنفسها هو

وجودها فی موضوعاتها سوی أن العرض الذی هو الوجود لما کان مخالفا لها لحاجتها إلی الوجود حتی تکون موجوده و استغناء الوجود عن الوجود حتی یکون موجودا- لم یصح أن یقال إن وجوده فی موضوعه هو وجوده فی نفسه بمعنی أن للوجود وجودا کما یکون للبیاض وجود بل بمعنی أن وجوده فی موضوعه نفس وجود موضوعه و غیره من الأعراض وجوده فی موضوعه وجود ذلک الغیر و علی هذا یجب أن یحمل أیضا لا- علی ما فهمه قوم من الحمل علی اعتباریه الوجود و کونه أمرا انتزاعیا مصدریا ما ذکره فی موضوع آخر من التعلیقات و هو قوله فالوجود الذی للجسم هو موجودیه الجسم- لا کحال البیاض و الجسم فی کونه أبیض لأن الأبیض لا یکفی فیه البیاض و الجسم و قال تلمیذه فی کتاب التحصیل نحن إذا قلنا کذا موجود فلسنا نعنی به الوجود العام بل یجب أن یتخصص کل موجود بوجود خاص و الوجود إما أن یتخصص بفصول فیکون الوجود أی المطلق علی هذا الوجه جنسا أو یکون الوجود العام من لوازم معان خاصه بها یصیر الشی ء موجودا.

و قال فیه أیضا کل موجود ذی ماهیه فله ماهیه فیها صفه بها صارت موجوده- و تلک الصفه حقیقتها أنها وجبت.

أقول و لا- یغرنک قوله فیما بعد إذا قلنا وجود کذا فإنما نعنی به موجودیته- و لو کان الوجود ما به یصیر الشی ء فی الأعیان لکان یحتاج إلی وجود آخر فیتسلسل- فإذن الوجود نفس صیروره الشی ء فی الأعیان انتهی فإن مراده من الموجودیه لیس المعنی العام الانتزاعی المصدری اللازم للوجودات الخاصه بل المراد منها صرف الوجود الذی موجودیته بنفسه و موجودیه الماهیه به لا- بأمر آخر غیر حقیقه الوجود به تصیر موجوده فعبر عنه بنفس صیروره الشی ء فی الأعیان و عن ذلک الأمر الآخر المفروض بما به یصیر الشی ء فی الأعیان لیتلاءم أجزاء کلامه سابقا و لاحقا و ما أکثر ما زلت أقدام المتأخرین حیث حملوا هذه العبارات و أمثالها الموروثه من الشیخ الرئیس و أترابه و أتباعه علی اعتباریه الوجود و أن لا فرد له فی الماهیات سوی

الحصص فقد حرفوا الكلم عن مواضعها و إنى قد كنت شديد الذب عنهم فى اعتباريه الوجود و تأصل الماهيات حتى أن هدانى ربى و انكشف لى انكشافا بينا أن الأمر بعكس ذلك و هو أن الوجودات هى الحقائق المتأصله الواقعه فى العين و أن الماهيات المعبر عنها فى عرف طائفه من أهل الكشف و اليقين بالأعيان الثابته ما شمت رائحه الوجود أبدا كما سيظهر لك من تضاعيف أقوالنا الآتيه إن شاء الله و ستعلم أيضا أن مراتب الوجودات الإمكانيه التى هى حقائق الممكنات ليست إلا أشعه و أضواء للنور الحقيقى و الوجود الواجبى جل مجده و ليست هى أمور مستقله بحيالها و هويات مترئسه بذواتها بل إنما هى شئونات لذات واحده و تطورات لحقيقه فارده كل ذلك بالبرهان القطعى و هذه حكايه عما سيرد لك بسطه و تحقيقه إن شاء الله تعالى.

و بالجمله فقد تبين لك الآن أن مفهوم الوجود العام و إن كان أمرا ذهنيا مصدريا انتزاعيا لكن أفراده و ملزوماته أمور عينيه كما أن الشىء كذلك بالقياس إلى أفراده من الأشياء المخصوصه فنسبه مفهوم الوجود إلى أفراده كنسبه مفهوم الشى ء إلى أفراده لكن الوجودات معان مجهوله الأسامى سواء اختلف بالذات أو بالمراتب الكماليه و النقصيه شرح أسمائها أنها وجود كذا و وجود كذا و الوجود الذى لا سبب له ثم يلزم(۱) الجميع فى الذهن الوجود العام البديهى و الماهيات معان معلومه الأسامى و الخواص

۱- مفهوم الوجود العام البديهى من الاعتبارات الذهنيه التى لا تحقق لها فى خارجه- لا كالإنسان الموجود فى الخارج بوجود خارجى و فى الذهن بوجود ذهنى مثلا إذ لو كان مفهوم الوجود من هذا القبيل كان ماهيه دائره بين الوجودين و كانت حقيقه الوجود جائز الحصول فى الذهن و قد تقدم امتناعه و أما أن هذا المفهوم كيف انتزع من حقيقه الوجود و هى لا تحل الذهن و الذهن لا ينتقل إلى الخارج فسنوضحه إن شاء الله فى بعض المباحث الآتيه و هذا الذى ذكرناه هو معنى قوله ره ثم يلزم الجميع فى الذهن الوجود العام البديهى فالذهن ظرف للازم لا لمجموع الملزوم و اللازم، ط مد

فصل (۶) فی أن الوجودات هویات بسیطه و أن حقیقه الوجود لیست معنی جنسیا و لا نوعیا و لا کلیا مطلقا

اعلم أن الحقائق الوجودیه لا یتقوم من جنس و فصل.

و بیان ذلک بعد ما تقرر فی علم المیزان أن افتقار الجنس إلی الفصل لیس فی تقومه من حیث هو هو بل فی أن یوجد و یحصل بالفعل فإن الفصل کالعله المفیده للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصیلیه العقلیه هو أنه کان لحقیقه الوجود جنس و فصل لکان جنسه إما حقیقه الوجود أو ماهیه أخری معروضه للوجود(۱) فعلی الأول یلزم أن یکون الفصل مفیدا لمعنی ذات الجنس فکان الفصل المقسم مقوما هذا خلف- و علی الثانی یکون حقیقه الوجود إما الفصل أو شیئا آخر و علی کلا التقدیرین یلزم

۱- أو حقیقه الوجود المرکبه من الجنس و الفصل إذ المفروض له أن حقیقه الوجود- ما هو مرکب من الجنس و الفصل و إنما لم یتعرض له لوضوح بطلانه لاستلزامه التسلسل- و لا یجوز جعل حقیقه الوجود أعم من الأول و الثالث إذ لا یلزم انقلاب المقسم إلی المقوم علی الثالث کما لا یخفی و المراد بقوله شیئا آخر هو النوع و الحاصل أنه علی الأول لما تقرر أن الفصل باعتبار ملاحظته بشرط لا عله لتحصل الجنس إذا أخذ بشرط لا و هما حینئذ ماده و صوره و الصوره شریکه العله للماده لا کما قال السید الشریف من أن الفصل عله لبعض صفات الجنس کالانطباق علی ماهیه و صفه التعین لأن الجنس أیضا عله لبعض صفات الفصل کصفه التقویم لزم کون الفصل عله لذات الجنس إذ المفروض أن حقیقه الوجود و التحصل عین ذات الجنس و الفصل أیضا مفید التحصیل و علی الثانی یلزم أن یکون ما فیه الاتحاد و ما فیه الاختلاف واحدا فإن الطبائع المحموله کالجنس و الفصل و النوع مختلفه بحسب شیئیه المفهوم و متحده بحسب الوجود کما هو مقتضی الحمل و هاهنا شیئیه الفصل و النوع بحسب المفهوم عین حقیقه الوجود فلم یکن الفصل فصلا و النوع نوعا و لا الجنس جنسا و لم یکن الوجود مرکبا منهما هذا خلف- فکما ظهر من هذا الدلیل المطلب الأول من المطلبین المذکورین فی العنوان من أن الوجودات هویات بسیطه کذلک ظهر المطلب الثانی من أن حقیقه الوجود لیست معنی جنسیا من الشق الأول و هو أن یکون جنسه حقیقه الوجود و کذا قوله قدس سره و أیضا یلزم إلخ یثبت کلا المطلبین، س ره

خرق(۱) الفرض کما لا یخفی لأن الطبائع المحموله متحده بحسب الوجود مختلفه بحسب المعنی و المفهوم و هاهنا لیس الأمر کذلک.

و أیضا یلزم ترکیب الوجود الذی لا سبب له أصلا و هو محال.

و أما ما قیل فی نفی کون الوجود جنسا من أنه لو کان جنسا لکان فصله إما وجودا و إما غیر وجود فإن کان وجودا یلزم أن یکون الفصل مکان النوع إذ یحمل علیه(۲) الجنس و إن کان غیر وجود لزم کون(۳) الوجود غیر وجود فهو سخیف فإن فصول الجواهر البسیطه مثل جواهر و هی مع ذلک لیست بأنواع مندرجه تحت الجوهر بالذات(۴) بل إنما هی فصول فقط و کذا فصل الحیوان مثلا- یحمل علیه الحیوان- و لیس یلزم من ذلک أن یکون فصل الحیوان نوعا له(۵) و سیجی ء کیفیه ذلک من ذی قبل إن شاء الله تعالی.

و إذا تقرر نفی کون الوجود جنسا من نفی المخصصات الفصلیه عنه فبمثل

۱- و هو لزوم کون ما به الاتحاد عین ما به الاختلاف، ن ره

۲- هذا تطویل للمسافه و لا- حاجه إلیه فإنه إذا فرض الوجود جنسا فالنوع أیضا إما أن یکون وجودا بأن یکون الوجود جنسا لأنحاء الوجودات فمعلوم أن الکل حینئذ وجود فلا حاجه إلی إثبات کون الفصل أو النوع وجودا بسبب حمل الجنس و إما أن یکون ماهیه من الماهیات فالمحتاج إلی إثبات کونه وجودا هو النوع حتی یکون الفصل نوعا و حینئذ فلیتشبث بحمل الجنس الذی هو الوجود و لکن کلام المصنف ینادی- بأن مراد القائل حمل الجنس علی الفصل و لعل مراد القائل ما ذکرناه بإرجاع الضمیر المجرور إلی النوع و لو قال لکان الجنس مکان الفصل لکان أقوم و المحذور أشد- إذ الجنس حیثیه ذاته الإبهام بخلاف الفصل و النوع لأن حیثیه ذاتهما التعین بل شیئه الشی ء بالصوره و النوع بالفصل لکن هذا مرجعه إلی الوجه الأول الذی ذکره المصنف و الشیخ فی إلهیات الشفاء کما لا یخفی، س ره

۳- إذ الفصل یحمل علی الجنس کما یقال بعض الحیوان ناطق فلیصدق بعض الوجود غیر وجود و حاصل کلامه فی وجه السخافه النقض و أما الحل فهو أن الجنس بالقیاس إلی الفصل عرض عام کما أن الفصل بالقیاس إلی الجنس عرض خاص فنختار أن فصل الوجود یصدق علیه أنه وجود و لا یلزم أن یکون فصله نوعا له لأن الصدق عرضی له، س ره

۴- بل بالعرض کاندراج الملزومات تحت لوازمها التی لا یدخل فی ماهیتها، ه ره

۵- فی المرحله الرابعه فی فصل کیفیه أخذ الجنس من الماده و الفصل من الصوره، ه ره

البيان(۱) المذکور يتبين انتفاء نوعيته.

و بـالجمله عمومه و کليته بانتفـاء مـا يقع به اختلاـف غير فصـلى عنه کالمخصـصات الخارجيه من المصـنفات و غيرها فإن تلک الأـمور إنما هى أسـباب فى کون الشـى ء موجودا بالفعل لا فى تقويم معنى الـذات و تقرير ماهيتها و کما أن النوع لا يحتاج إلى الفصل فى کونه متصـفا بالمعنى الجنسـى(۲) بل فى کونه محصـلا بالفعل فکـذلک الشـخص لا يحتاج إلى المشـخص فى کونه متصـفا بـالمعنى الـذى هو النوع بـل يحتـاج إليه فى کونه موجودا و هـذا إنمـا يتصور فى غير حقيقه الوجود فلو کـان مـا حقيقته الوجود- يتشخص بما يزيد على ذاته لکان المشخص داخلا فى ماهيه النوع فثبت أن ما هو حقيقته الوجود ليس معنى جنسيا و لا نوعيا و لا کليا من الکليات و کل کلى(۳) و إن کان

۱- إذ النسبه بين الشخص و الطبيعه النوعيه کنسبه الفصل إلى الجنس، ه ره

۲- أى النوع بمـا هو جنس و إنمـا لم يعتبر بـالجنس من أول الأـمر إشـاره إلى أن المحتاج إلى الفصل إنما هو حصه من الجنس فإن نسبه الکلى الطبيعى إلى الخصوصيات- نسبه الآباء إلى الأولاد لا نسبه أب واحد إليهم، س ره

۳- لعلـک تتوهم أنه قـدس سره إن کـان نظره إلى أن کـل کلى بالنسـبه إلى حيثيـات بـإزاء نفسه فى الأـفراد مقول على الکـثره المتفقه الحقيقه ينبغى أن يقـال فهـو راجـع إلى النـوع فقـط و إن کـان نظره إلى مـا هو المشـهور من أن العرض العـام راجع إلى الجنس و الخاصه إلى الفصل فينبغى أن يضـيف الفصل أيضا قلت يمکن أن يکون نظره إلى الثانى- و عدم إضافه الفصل لکونه بعض المـاهيه و الماهيه التامه هى النوع ففى ذکره غنيه- و الجنس أيضا و إن کان بعض الماهيه ناقصا لکن عمومه يناسب ذکره لإرجـاع العرض العـام- و الأـولى أن يقـال إنه کان نظره إلى الأول فجعل الثلاثه الباقيه المـذکوره فى الفرد الخفى- کلها راجعه إلى النوع لتحصـلها و تماميتها و الفصل و إن کان بعض الماهيه إلا أن نوعيه النوع به و شـيئيه الشـى بالصوره التى هى مأخذه ۵۲ کما قال الشـيخ صوره الشـى ء حقيقته التى هو بها هو فالثلاثه بالنسبه إلى حيثيات أفرادها مقوله على الکثره المتفقه الحقيقه و أما الجنس فلکونه إبهاما صـرفا و بعضا من الماهيه ناقصا محضا فلا حيثيات بإزائه و أما متفقه الحقيقه فإنه فى الواقع الأمر المردد بين الخصوصـيات الفصـليه و المبهم الـدائر بين التعينـات النوعيه فحيثيه ذاته عين الاختلاـف و تعينه نفس الإبهـام و مـا يشـار إليه فى العقل بنحو التماميه و التعين إنما هو الماده العقليه المأخوذه بشـرط لا لا الجنس فلا أفراد متفقه له و لا سـيما الأجناس العاليه و لا سيما عوالى الأجناس للأعراض التى هى بسائط خارجيه فلهذا الدقيقه لم يرجعه المصنف إلى النوع، س ره

من الثلاثه الباقیه فهو راجع إلی الجنس أو النوع کما لا یخفی فظهر أن الوجودات هویات عینیه و متشخصات بذواتها من غیر أن توصف بالجنسیه و النوعیه و الکلیه و الجزئیه بمعنی کونها مندرجه تحت نوع أو جنس أو بمعنی کونها متشخصه بأمر زائد علی ذاتها بل إنما هی متمیزه بذاتها لا بأمر فصلی أو عرضی و إذ لا جنس لها و لا فصل لها فلا حد لها و إذ لا حد لها فلا برهان علیها لتشارکهما فی الحدود کما مرت الإشاره إلیه فالعلم بها إما أن یکون بالمشاهده الحضوریه أو بالاستدلال علیها بآثارها و لوازمها فلا تعرف بها إلا معرفه ضعیفه

فصل (۷) فی أن حقیقه الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه

اشاره

إنی لأظنک ممن یتفطن مما تلوناه علیک بأن الوجود لا- یمکن تألیف حقیقته من حیث هی من کثره عینیه خارجیه أو ذهنیه فعلیه أو عقلیه تحلیلیه أ لست إذا نظرت إلی ما یتألف جوهر الذات منه و من غیره وجدت الذات فی سنخها و جوهرها مفتاقه إلیهما و إن لم یکن علی أنها الأثر الصادر منهما بل علی أن حقیقتها فی أنها هی هی متعلقه القوام بهما بل جوهر الذات بعینه هو جوهر ذینک الجوهرین سواء کان بحسب خصوص الخارج أو الذهن أو الواقع مطلقا فإذا فرض لحقیقه الوجود من حیث هی هی مباد جوهریه قد ائتلف منها جوهر ذاته فکل واحد من تلک المقومات أو بعضها إما أن یکون محض حقیقه الوجود فالوجود قد حصل بذلک المبدإ قبل نفسه و إما أن یکون أو واحد منها أمرا غیر الوجود فهل المفروض حقیقه الوجود إلا الذی هو ما وراء ذلک الأمر الذی هو غیر الوجود فالذی فرض مجموع تلک الأمور عاد إلی أنه بعضها أو خارج عنها.

و أیضا یلزم أن یکون غیر الوجود متقدما علی الوجود بالوجود و هو فطری الاستحاله قطعی الفساد.

و أیضا کان حصول حقیقه الوجود لتلک المقومات أیضا أقدم من حصولها لما یتقوم بها أی الوجود فیلزم حصول الشی ء قبل نفسه فدار الوجود علی نفسه و هو ممتنع

فإذن حقيقه الوجود يستحيل أن يجتمع ذاته من أجزاء متباينه فى الوجود كالماده و الصوره أو ينحل(۱) إلى أشياء متحده الحقيقه و الوجود.

و بالجمله يمتنع أن يتصور تحليل حقيقته إلى شى ء و شى ء بوجه من الوجوه- كيف و صرف الحقيقه لا- يتكرر و لا- يتثنى بحسبها أصلا لا عينا و لا ذهنا و لا مطلقا- و إذ قد علمت استحاله قبليه غير الوجود على الوجود بالوجود لاح لك أن الوجود من حيث هو متقرر بنفسه موجود بذاته فهو تقرر نفسه و وجود ذاته فلا يتعلق بشى ء أصلا بحسب ذاته بل بحسب تعيناته العارضه و تطوراته اللاحقه له(۲) فالوجود من حيث هو وجود لا فاعل له ينشأ منه و لا ماده يستحيل هى إليه و لا موضوع يوجد هو فيه و لا صوره يتلبس هو بها و لا- غايه يكون هو لها بل هو فاعل الفواعل و صوره الصور و غايه الغايات إذ هو الغايه الأخيره و الخير المحض الذى ينتهى إليه جمله الحقائق و كافه الماهيات فيتعاظم الوجود عن أن يتعلق بسبب أصلا إذ قد انكشف أنه لا سبب له أصلا لا سبب به و لا سبب منه و لا سبب عنه و لا سبب فيه و لا سبب له و ستطلع على تفاصيل هذه المعانى إن شاء الله تعالى.

إشكالات و تفصيات

اشاره

أنه قد بقى بعد عده شبهات فى كون الوجود ذا حقائق عينيه-

منها ما ذكره صاحب التلويحات

بقوله إن كان الوجود فى الأعيان صفه للماهيه فهى قابله إما أن تكون موجوده بعده فحصل الوجود مستقلا دونها فلا

۱- كالجنس و الفصل المتخلفين باعتبار الإبهام و التحصل أو كالعدم و الوجود كما فى العقول التامه الكليه و انحلال شى ء إلى شى ء و شى ء من باب ما ذكر يوجب الاحتياج فتدبر، ن ره

۲- لحوق شى ء غير مستقل كلحوق الظل بذى الظل و العكس بالعاكس لا كلحوق شى ء لشى ء حتى يتحصل و يتصور ثان للوجود بما هو وجود فإن الوجود ليس بواحد بالعدد حتى يتصور له ثان و صرف الوجود كلما يتصور ثانيا له و يفرض فهو عينه و نفسه فهو نور و الأشياء أضواؤه و هو أصل و ما سواء فروعه، ن ره

قابليه و لا صفتيه أو قبله فهى قبل الوجود موجوده أو معه فالماهيه موجوده مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر و أقسام التالى باطله كلها فالمقدم كذلک.

و الجواب عنه باختيار أن الماهيه مع الوجود فى الأعيان و ما به المعيه نفس الوجود الذى هى به موجوده بدون الاحتياج إلى وجود آخر كما أن المعيه الزمانيه الحاصله بين الحركه و الزمان الذى حصلت فيه بنفس ذلک الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتى يكون للزمان زمان إلى غير النهايه.

ثم إن اتصاف الماهيه بالوجود أمر عقلى ليس كاتصاف الموضوع بسائر الأعراض القائمه به حتى يكون للماهيه وجود منفرد و لوجودها وجود ثم يتصف أحدهما بالآخر بل هما فى الواقع أمر واحد بلا تقدم بينهما و لا تأخر و لا معيه أيضا بالمعنى المذكور و اتصافها به فى العقل.

و تفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض الحافين حول عرش التحقيق من أنه إذا صدر عن المبدإ وجود كان لذلک الوجود هويه مغايره للأول(۱) و مفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هويه فإذن هاهنا أمران معقولان.

أحدهما الأمر الصادر عن الأول و هو المسمى بالوجود.

و الثانى(۲) هو الهويه اللازمه لذلک الوجود و هو المسمى بالماهيه فهى من حيث الوجود تابعه لذلک الوجود لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئا لم يكن

۱- إنما عبر بهذا دون أن يقول و مفهوم الوجود غير مفهوم تلک الهويه مع أنه الظاهر لدقيقه هى أن الوجود عين الصدور و الربط و أن كونه متعلقا بالغير مقوم له كما مر و سيمر مرار إن شاء الله، س ره

۲- و اللازم مجعول بعين مجعوليه الملزوم لا بجعل مستأنف و هكذا فى اللامجعوليه- فهذا الكلام المنقول من هذا المحقق صريح فى أصاله الوجود جعلا و تحققا و قد جرى الحق على لسان بعض المتصلبين فى أصاله الماهيه و هو المحقق اللاهيجى فى المسأله السابعه و العشرين من الشوارق حيث قال المراد بكون المجعول هو الماهيه نفى توهم أن يكون الماهيات ثابتات فى العدم بلا جعل و وجود ثم يصدر من الجاعل الوجود أو الاتصاف فإذا ارتفع هذا التوهم فلا مضايقه فى الذهاب إلى جعل الوجود أو الاتصاف بعد أن تيقن أن لا ماهيه قبل الجعل، س ره

ماهيه أصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفه لها انتهى فقد علم مما ذكره و مما ذكرناه أن الماهيه متحده مع الوجود فى الواقع نوعا من الاتحاد و العقل إذا حللهما إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع و هو الوجود لأنه الأصل فى أن يكون حقيقه صادره عن المبدإ و الماهيه متحده محموله عليه لكن فى مرتبه هويه ذاته لا كالعرض اللاحق و يتقدم الآخر بحسب الذهن و هى الماهيه لأنها الأصل فى الأحكام الذهنيه و هذا التقدم إما بالوجود كما ستعلمه أو ليس بالوجود بل بالماهيه و سيجى ء أن هاهنا تقدما غير الخمسه المشهوره و هو التقدم باعتبار نفس التجوهر و الحقيقه كتقدم(۱) ماهيه الجنس على ماهيه النوع بلا اعتبار الوجود.

و بالجمله مغايره الماهيه للوجود و اتصافها به أمر عقلى إنما يكون فى الذهن لا فى الخارج و إن كانت فى الذهن أيضا غير منفكه عن الوجود إذ الكون فى العقل أيضا وجود عقلى كما أن الكون فى الخارج وجود خارجى لكن العقل من شأنه أن يأخذ الماهيه وحدها من غير ملاحظه شى ء من الوجودين الخارجى و الذهنى معها و يصفها به.

فإن قلت هذه الملاحظه أيضا نحو من أنحاء وجود الماهيه فالماهيه كيف تتصف بهذا النحو من الوجود أو بالمطلق الشامل له مع مراعات القاعده الفرعيه فى الاتصاف.

قلنا هذه الملاحظه لها اعتباران(۲).

۱- حتى لو كان ثبوت الماهيات منفكه عن الوجودات كافه جائزا لتقدمت ماهيه الجنس على ماهيه النوع تقدما بالتجوهر و بالماهيه، س ره

۲- حاصله أن اعتبار الماهيه معراه عن كافه الوجودات و مجرده عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار ليس بحسب المفهوم ثبوتا لصفه الوجود بل سلبا لكل وجود و لكل صفه عنها فلا يستدعى هذا التجريد بما هو تجريد عن الوجودات و سائر العوارض ثبوتا للماهيه أصلا إلا بعد ملاحظه أن هذا التجرد نحو خلط و هذه ملاحظه أخرى فعند تلك الملاحظه و أنها نحو من الوجود و إن لزم الاستدعاء لثبوت الماهيه لكن لم يلزم من ذلك محذور و لا تسلسل لأنه ينقطع بانقطاع ملاحظه العقل بل نقول نفس هذا التجرد خلط بالتجرد لا بالتلبس حتى يحتاج إلى تجريد آخر و نفس هذا السلب فرد ثبوت السلب لا ثبوت أمر آخر حتى يحوج إلى تقدم ثبوت آخر للموضوع و هذا كما يقال إن الهيولى الأولى قوه وجود الصوره و سائر الأشياء للجسم فيغاير فعليه الصوره و غيرها فيتركب الجسم من القوه و الفعل أعنى الهيولى و الصوره فإذا قيل إن تلك القوه أيضا أمر ثابت لها بالفعل فلزم تركب الهيولى أيضا من قوه و فعل و هكذا يجرى الكلام فى قوه القوه و فعليتها إلى غير النهايه يجاب بأن فعليه القوه لا يحتاج إلى قوه أخرى لأن فعليه القوه عين القوه لا أمر زائد عليها كتقدم أجزاء الزمان و تأخرها حيث لا يحتاج إلى زمان آخر و نظائرها فالحاصل أن التخليه بالحمل الأولى تخليه لا تخليط إلا بالحمل الشائع- فبالاعتبار الأول لا اتصاف أصلا حتى يقول السائل الماهيه كيف تتصف إلخ فقوله قدس سره- فالماهيه بأحد الاعتبارين موصوفه من باب إرخاء العنان و مقصوده من هذا أن الاتصاف- لما استدعى أن يكون للموصوف مرتبه من التقرر خلوا عن الصفه كان بالاعتبار الأول هكذا و لما استدعى وجود الموصوف تأتى بالاعتبار الثانى، س ره

أحدهما اعتبار كونها تخليه الماهيه فى ذاتها عن جميع أنحاء الوجود- و ثانيهما اعتبار كونها نحوا من أنحاء الوجود فالماهيه بأحد الاعتبارين موصوفه بالوجود و بالآخر مخلوطه غير موصوفه به على أن لنا مندوحه عن هذا التجشم حيث قررنا أن الوجود نفس ثبوت الماهيه(۱) لا ثبوت شى ء للماهيه فلا

۱- فما يقال من أن كل قضيه لا بد لها من أمور ثلاثه ذات الموضوع و مفهوم المحمول و ثبوته لموضوع فذلك بحسب تفصيل أجزاء القضيه و اعتبارات الأطراف بحسب المفهوم لا بحسب مفاد الحكم و مصداق القضيه فإنه إذا قيل زيد زيد فهو من حيث مفهوم القضيه ذو أجزاء ثلاثه لكن ليس كلامنا فيه إنما الكلام فيما يدخل فى مصداق هذا الكلام و بحسبه لا تحقق إلا لذات الموضوع و من هذا القبيل زيد موجود و له قدس سره مندوحه من وجه آخر حكم فى بعض رسائله بأنه أتقن و أحكم و هو أنه لما كان الوجود موجودا بذاته و الماهيه موجوده به فقولنا الإنسان موجود معناه أن الوجود مصداق لمفهوم الإنسانيه فى الخارج و مطابق لصدقه فبالحقيقه مفهوم الإنسان ثابت لهذا الوجود و ثبوته له متفرع عليه بوجه لأن الوجود هو الأصل فى الخارج- و الماهيه تابعه له اتباع الظل للشخص هذا إذا كان المنظور إليه هو حقيقه نحو من الوجود الخاص و أما إذا كان المنظور إليه هو مفهوم الوجود العام فهو كسائر العوارض الذهنيه التى ثبوتها للمعروضات متفرع على وجودها أو تعينها عند العقل لكن ليس ما يوجد به الماهيه و يطرد العدم عنها هو هذا المفهوم العام الذى كسائر المفاهيم الذهنيه خارجه عن حقيقه كل شى ء، س ره

مجال للفرعيه هاهنا و كان إطلاق(۱) لفظ الاتصاف على الارتباط الذى يكون بين الماهيه و الوجود من باب التوسع أو الاشتراك فإنه ليس كإطلاقه على الارتباط- الذى بين الموضوع و سائر الأعراض و الأحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات لا اتحادها به.

و منها أن الوجود لو كان فى الأعيان لكان قائما بالماهيه

فقيامه إما بالماهيه الموجوده فيلزم وجودها قبل وجودها أو بالماهيه المعدومه فيلزم اجتماع النقيضين- أو بالماهيه المجرده عن الوجود و العدم فيلزم ارتفاع النقيضين.

و أجيب عنه بأنه إن أريد بالموجوده و المعدومه ما يكون بحسب نفس الأمر- فنختار أن الوجود قائم بالماهيه الموجوده و لكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق عليه كما أن البياض قائم بالجسم الأبيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره و إن أريد بهما ما يكون مأخوذا فى مرتبه الماهيه من حيث هى هى على أن يكون شى ء منهما معتبرا فى حد نفسها بكونه نفسها أو جزءها فنختار أنه قائم بالماهيه من حيث هى بلا اعتبار شى ء من الوجود و العدم فى حد نفسها و هذا ليس ارتفاع النقيضين عن الواقع لأن الواقع أوسع من تلك المرتبه فلا يخلو الماهيه فى الواقع عن أحدهما كما أن البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض و اللابياض فى حد ذاته و وجوده و هو فى الواقع لا يخلو عن أحدهما و الفرق بين الموضعين بأن الجسم بهذه الحيثيه له وجود سابق على وجود البياض و مقابله فيمكن اتصافه فى الخارج بشى ء منهما بخلاف الماهيه بالقياس إلى الوجود فإنها فى الخارج عين الوجود فلا اتصاف لها بالوجود بحسبه إذ اتصافها به فى ظرف ما يقتضى لا أقل المغايره بينهما و إن لم يقتض الفرعيه و كذا فى العقل للخلط بينهما فيه كما فى الخارج إلا فى نحو ملاحظه عقليه مشتمله على مراعاه جانبى الخلط و التعريه فيصفها العقل به على الوجه الذى مر ذكره- و قد علمت أنا فى متسع عن هذا الكلام فإنه لا يلزم من كون الوجود فى الأعيان

۱- أى كاد أن يكون هذا للبون البعيد الذى بينه و بين المراتب الأخر و إلا فالألفاظ موضوعه بإزاء المعانى العامه اللابشرطيه و إن كان بين المراتب المندرجه فيها غايه الخلاف، س ره

قیامه بالماهیه أو عروضه لها إذ هما شی ء واحد فی نفس الأمر بلا امتیاز بینهما- فإن الماهیه متحده مع الوجود الخارجی فی الخارج و مع الوجود الذهنی فی الذهن- لکن العقل حیث یعقل الماهیه مع عدم الالتفات إلی شی ء من أنحاء الوجود یحکم بالمغایره بینهما بحسب العقل بمعنی أن(۱) المفهوم من أحدهما غیر المفهوم من الآخر کما یحکم بالمغایره بین الجنس و الفصل فی البسائط مع اتحادهما فی الواقع جعلا و وجودا و قریب مما ذکرناه ببعض الوجوه ما ذهب إلیه بعض أهل التدقیق من أنه لا- یجوز عروض الوجود المصدری(۲) أو مفهوم الموجود للماهیه فی نفس الأمر لأن عروض شی ء لآخر و ثبوته له فرع لوجود المعروض فیکون للماهیه وجود قبل وجودها.

و أیضا مفهوم الموجود متحد مع الماهیات و المتحدان یمتنع عروض أحدهما للآخر حیث اتحدا و لا عروض للوجود بالمعنی المصدری لها بحسب الاعتبار الذهنی أیضا لأن العقل و إن وجد الماهیه خالیه عنه إذا أخذها بذاتها بلا ضمیمه لکنه لا یجدها بعد هذه المرتبه موصوفه به لأنه یجدها حینئذ موجوده و لا یلزم من ذلک قیام

۱- بعباره أخری بعد التعمل الشدید فی تخلیه الماهیه عن مطلق الوجود لیست الماهیه بالحمل الأولی الذاتی وجودا و إن کانت بالشائع الصناعی وجودا، ه ره

۲- و فی بعض النسخ أو مفهوم الوجود و المال واحد و مراده بالوجود بالمعنی المصدری الوجود بشرط لا و بالوجود بمعنی الموجود الذی یأتی بعید ذلک بأسطر- الوجود لا- بشرط فالفرق بینهما کالفرق بین العرض و العرضی فالأول غیر محمول کالبیاض بشرط لا بخلاف الثانی حیث لا فرق بینه و بین الموجود إلا فی الاشتقاق و عدمه- کما لا فرق بین البیاض لا بشرط و الأبیض إلا- فی الحمل فتأمل- ثم إن کلا من الثلاثه إما أن یکون عارضا فی نفس الأمر أو بحسب الاعتبار الذهنی- و التعمل و التحلیل أو ما شئت فسمه لا جائز أن یکون الوجود بشرط لا عارضا فی نفس الأمر و هو ظاهر و لا بحسب الاعتبار الذهنی لأنه و إن لیس فی مرتبه الماهیه من حیث هی إلا أنها لیست بعد هذه المرتبه متصفه بالوجود بالمعنی المصدری لکونه مأخوذا بشرط لا بل بالموجود أو بالوجود بمعناه و لیس السید السند رحمه الله قائلا بقیام المبدإ فی صدق المشتق حتی یکون العروض من هذه الجهه و أما الآخران فیجوز عروضهما بحسب الاعتبار الذهنی لا بحسب نفس الأمر، س ره

الوجود بها فإن من صـدق المشـتق لا يلزم قيام مبدإ الاشـتقاق و أما الوجود بمعنى الموجود- فهو يعرض للماهيه بحسب الاعتبار الـذهنى يحث يجـد العقل الماهيه إذا أخذت بذاتها بلا ضـميمه عاريه عنه و يجده فى المرتبه الثانيه عارضا لها و لهذا يحكم بأنه عرض لهـا و لاـ يجوز عروضه لهـا فى نفس الأـمر لأنهما فى نفس الأمر أمر واحـد لا تغاير بينهما فيه أصـلا ضـروره أن السواد و الوجود فى نفس الأمر واحد ذاتا و وجودا- فلا يتصور هناک نسبه بينهما بالعروض و غيره و أما فى الاعتبار الذهنى فهما شيئان- لأن العقل قـد يفصل هـذا الشـى ء الواحـد إلى ماهيه متقـدمه و وجود متأخر فيتصور بينهما النسـبه بهـذا الاعتبار انتهى ملخص ما ذكره و لاـ يخفى على المتفطن أن بين كلامـه و بين مـا حققنـاه نحوا من الموافقه و إن كـان بينهما نحو من المخالفه أيضا- فإن الوجود عنـده إمـا أمر مصـدرى و إمـا مفهوم محمول عـام بـديهى و كلاهمـا اعتباريان و عنـدنا أمر حقيقى عينى بـذاته وجود و موجود بلا اعتبار أمر آخر و أما اتحاد الوجود مع الماهيه فهو(۱) مما فيه جهه الموافقه.

ثم إن فى كلامه وجوها من النظر أورد عليه بعضا منها معاصـر العلامه الدوانى و يرد على المورد أيضا أشـياء كثيره لو اشتغلنا بها لكان خروجا عن طور هذا الكتاب.

و منها ما فى حكمه الإشـراق و التلويحات من أنه ليس فى الوجود ما عين ماهيته الوجود فإنا بعد أن نتصور مفهومه قد نشک فى أنه هل له الوجود أم لا فيكون له وجود زائد و كذا الكلام فى وجوده و يتسلسل إلى غير النهايه و هذا محال و لا محيص إلا بأن الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلى.

۱- هيهات أين التراب و رب الأرباب و الماء و السـراب و الظلمه و النور- فالمصـنف قدس سره يقول تفنى الماهيه فى الوجود و يقول الماهيه هى الإنيه تحققا و السـيد يقول يفنى الوجود فى الماهيه و يقول إنيته الماهيه نعم كلاهما يأبى الاثنينيه فى الواقع- و ليت شـعرى ما المصـحح لحمل مفهوم الوجود إذ لا يقول السـيد ره بقيام المبـدإ و لا عروضه- خارجا و عقلا و لا بالانتساب فلم يكن فرق بين القضـيه الصـادقه و الكـاذبه و هو و إن قال بأن موجوديه الأشـياء باتحادها مع مفهوم الوجود كما يأتى لكن الكلام فى مصحح هذا الاتحاد و أنه لا بد أن يتحقق قبل ذلک فافهم، س ره

و جوابه بما أسلفناه من أن حقيقه الوجود و كنهه لا- يحصل فى الذهن و ما حصل منها فيه أمر انتزاعى عقلى و هو وجه من وجوهه و العلم بحقيقته يتوقف على المشاهده الحضوريه و بعد مشاهده حقيقته و الاكتناه بماهيته التى هى عين الإنيه لا يبقى مجال لذلک الشک.

و الأولى أن يورد هذا الوجه معارضه إلزاميه للمشائين كما فعله فى حكمه الإشراق لأنهم قد استدلوا على مغايره الوجود للماهيه بأنا قد نعقل الماهيه و نشک فى وجودها و المشكوک ليس نفس المعلوم و لا داخلا فيه فهما متغايران(۱) فى الأعيان فالوجود زائد على الماهيه و الشيخ ألزمهم بعين هذه الحجه لأن الوجود أيضا كوجود العنقاء مثلا فهمناه و لم نعلم أنه موجود فى الأعيان أم لا- فيحتاج الوجود إلى وجود آخر فيتسلسل مترتبا موجودا معا إلى غير النهايه لكن ما(۲) أوردناه عليه يجرى مثله فى أصل الحجه فانهدم الأساسان.

و منها ما ذكره أيضا فى حكمه الإشراق-

و هو أنه إذا كان الوجود للماهيه- وصفا زائدا عليها فى الأعيان فله نسبه إليها و للنسبه وجود و لوجود النسبه نسبه إلى النسبه و هكذا فيتسلسل إلى غير النهايه.

۱- هذا مناف لما يأتى بعد ورقه أنه لا نزاع لأحد فى أن التمايز بينهما بحسب الإدراک لا بحسب العين فتأمل، س ره

۲- بأن يقال الشک فى الشى ء بأن يتصور على سبيل الترديد و الوجود الخارجى لا يتصور و ما يتصور فهو أمر انتزاعى فغايه الأمر أنه يثبت المغايره فى الذهن لا- فى العين فانهدم أساس الشيخ ره لزياده الوجود على الوجود فى العين و أساس المشائين لزيادته على الماهيه فى العين فلا- ينافى تأسيسه بهذا الأساس للزياده فى العقل فى مبحث زياده وجود الممكن على ماهيته و يمكن أن يحمل الأساسان على استدلال الشيخ ره على زياده الوجود على الوجود و على نقضه حجه المشائين بأن يكون معنى العباره أن ما أوردناه عليه فى تصحيح مطلبنا من أصاله الوجود يجرى مثله فى تصحيح أصل حجه المشائين فى زياده الوجود على الماهيه فى التعقل المعتبره عندنا و عند القوم كما ترى فى مسفوراتهم و الدليل على هذا المعنى قوله قدس سره فى حاشيه حكمه الإشراق- عند الكلام على هذا الدليل من الشيخ ره هذا الوجه سواء أورد نقضا لحجه المشائين- على كون الوجود زائدا على الماهيه أو أورد استدلالا على أن ليس فى الوجود ما عين حقيقته الوجود يندفع و هذا كما ترى صريح فى المعنى الثانى، س ره

و جوابه أن وجود النسب إنما هو فى العقل دون العين فذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظات العقليه على أن الحق عندنا كما مر أنه ليس بين الماهيه و الوجود مغايره فى الواقع أصلا بل للعقل أن يحلل بعض الموجودات إلى ماهيه و وجود و يلاحظ بينهما اتصافا و نسبه على الوجه المسفور سابقا.

و منها أيضا قوله إن الوجود إذا كان حاصلا فى الأعيان و ليس بجوهر فتعين أن يكون هيئه فى الشى ء

و إذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون كيفيه عند المشائين لأنه هيئه قاره لا يحتاج فى تصورها إلى اعتبار تجز و إضافه إلى أمر خارج- كما ذكروا فى حد الكيفيه و قد حكموا مطلقا أن المحل يتقدم على العرض من الكيفيات و غيرها فيتقدم الموجود على الوجود و ذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود.

ثم لا يكون الوجود أعم الأشياء مطلقا بل الكيفيه(۱) و العرضيه أعم منه من الوجه.

و أيضا إذا كان عرضا فهو قائم بالمحل و معنى أنه قائم بالمحل أنه موجود بالمحل مفتقر فيفتقر فى تحققه إليه و لا شك أن المحل موجود بالوجود فدار القيام و هو محال و الجواب أنهم حيث أخذوا فى عنوانات حقائق الأجناس من المقولات- كونها ماهيات كليه حق وجودها العينى كذا و كذا مثلا قالوا الجوهر ماهيه- حق وجودها فى الأعيان أن لا يكون فى موضوع و كذا الكم مثلا ماهيه إذا وجدت فى الخارج كانت بذاتها قابله للمساواه و اللامساواه و على هذا القياس الكيف

۱- ماده افتراق الوجود عنهما وجود الواجب تعالى و ماده افتراقهما عنه الكيفيات الأربع إن قلت كلما تحققت الكيفيات تحقق الوجود إذ لا- تقرر للماهيه بدون الوجود و لو اعتبر نفس شيئيه ماهياتها فهى بالحمل الأولى كيفيه لا بالحمل الشائع إذ ليست الكيفيه فردا لنفسها و اللازم أن يتحقق للكيفيه فرد لا يكون فردا للوجود حتى يتحقق عموم بحسب التحقق أو بحسب الصدق مع أن المعتبر فى ماده الافتراق كما قال المحقق اللاهيجى ره الأفراد المتخالفه بالحقيقه لا بمجرد الاعتبار- قلت كون ماهيه الكيفيه فردا بالوجود إنما هو عندكم لأن التشخص و الفرديه عندكم هو الوجود و أما عند الشيخ فهو بنفس الماهيه الصنيه بعد الجعل و إن لم يكن صحيحا فى نفس الأمر فالوجودات إن كانت أصيله تصير كالأعراض اللاحقه للموضوعات بعد تماميتها فى حدود هوياتها و معلوم أن فرد الموضوع مغاير لفرد العرض فوجودات الكيفيات بزعمه تصير مثل كيفيات شخصيه قامت بكيفيات شخصيه أخرى قيام العرض بالعرض، س ره

و سائر المقولات(۱) فسقط كون الوجود فى ذاته جوهرا أو كيفا أو غيرهما لعدم كونه كليا بل الوجودات كما سبق هويات عينيه متشخصه بنفسها غير مندرجه تحت مفهوم كلى ذاتى كالجنس أو النوع أو الحد و ليس عرضا بمعنى كونه قائما بالماهيه الموجوده به و إن كان(۲) عرضيا متحدا بها نحوا من الاتحاد و على تقدير كونه عرضا لا يلزم كونه كيفيه لعدم كليته و عمومه و ما هو من الأعراض العامه و المفهومات الشامله للموجودات إنما هو الوجود الانتزاعى العقلى المصدرى- الذى اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود و لمخالفته أيضا سائر الأعراض- فى أن وجودها فى نفسها عين وجودها للموضوع و وجود الوجود عين وجود الماهيه- لا وجود شى ء آخر لها ظهر عدم افتقاره فى تحققه إلى الموضوع فلا يلزم الدور الذى ذكره على أن المختار عندنا أن وجود الجوهر جوهر بجوهريه ذلك الجوهر لا- بجوهريه أخرى و كذا وجود العرض عرض بعرضيه ذلك العرض لا بعرضيه أخرى- لما مر أن الوجود لا عروض له للماهيه فى نفس الأمر بل فى الاعتبار الذهنى بحسب تحليل العقل

توضيح و تنبيه

قد تبين و تحقق من تضاعيف ما ذكرناه من القول فى الوجود أنه كما أن النور قد يطلق و يراد منه المعنى المصدرى أى نورانيه شى ء من الأشياء و لا وجود له فى الأعيان بل وجوده إنما هو فى الأذهان و قد يطلق و يراد منه الظاهر بذاته المظهر

۱- هذا برهانى لا إلزامى كما يظهر بالتأمل، س ره

۲- أى و إن كان الوجود العينى خارجا عنهما مغايرا لهما خروج الشاخص عن الظل و مغايره الفى ء للفائى و متحدا بها اتحاد اللامتحصل مع المتحصل و أما العرضيه بمعنى الخارج المحمول فهى وظيفه مفهومه العام كما قال و ما هو من الأعراض إلخ، س ره

لغيره من الذوات النوريه كالواجب تعالى و العقول و النفوس و الأنوار العرضيه المعقوله أو المحسوسه كنور الكواكب و السرج و له وجود فى الأعيان لا فى الأذهان كما سيظهر لك وجه ذلك إن شاء الله تعالى و إطلاق النور عليها بالتشكيك الاتفاقى و المعنى الأول مفهوم كلى عرضى لما تحته من الأفراد بخلاف المعنى الثانى فإنه عين الحقائق النوريه- مع تفاوتها بالتمام و النقص و القوه و الضعف فلا يوصف(۱) بالكليه و لا بالجزئيه- بمعنى المعروضيه للتشخص الزائد عليه بل النور هو صريح الفعليه و التميز و الوضوح و الظهور و عدم ظهوره و سطوعه إما من جهه ضعف الإدراك عقليا كان أو حسيا أو لاختلاطه بالظلمه الناشئه من مراتب(۲) تنزلاته بحسب اصطكاكات وقعت بين مراتب القصور الإمكانى و شوائب الفتور الهيولانى لأن كل مرتبه من مراتب نقصان النور- و ضعفه و قصوره عن درجه الكمال الأتم النورى الذى لا حد له فى العظمه و الجلال و الزينه و الجمال وقع(۳) بإزائها مرتبه من مراتب الظلمات و الأعدام المسماه بالماهيات الإمكانيه كما سيقع لك زياده اطلاع عليه فيما سيقرع سمعك كذلك الوجود قد يطلق و يراد منه المعنى الانتزاعى العقلى من المعقولات الثانيه و المفهومات

۱- كون حقيقه النور عين الشخصيه لا كليه و لا جزئيه إنما هو من جهه تحليل معناها إلى ما يعم الواجب و المجرد و النور الحسى و أما النور المحسوس الذى يناله البصر فلا شك أنه من ذوات الماهيات يتصف بالكليه و الجزئيه كغيره، ط مد

۲- إياك و أن تفهم من التنزل ما هو ظاهره من الانتقال فإن الإفاضه من الشى ء ليست عباره عن تخليه مقامه و تجافيه عن مراتبه بل معناها إلقاء الظل و العكس- و بالجمله كون الشى ء منبعثا من الشى ء بحيث لم ينقص من كماله شى ء و إذا فرض عائدا إليه لا يزيد على كماله شى ء فللفياض الحقيقى شأن ليس للشئون فيه شأن و ليس للشئون شأن إلا و له معها شأن و مثال مراتب التنزلات بحسب الاصطكاكات فى المحسوس انعكاس الضوء من الشمس إلى القمر ثم منه على المرآه ثم منها على الماء ثم منه على الجدار، س ره

۳- قد شبه النور و الظلمه المعنويين بمخروطين متعاكسين فقاعده مخروط النور عند عالم العقل و رأسه عند عالم الماده و مخروط الظلمه رأسه فى عالم العقل و قاعدته عالم الماده، س ره

المصـدريه التى لا تحقق لها فى نفس الأمر و يسـمى بالوجود(۱) الإثباتى و قـد يطلق و يراد منه الأمر الحقيقى الـذى يمنع طريان العدم و اللاشـيئيه عن ذاته بذاته و عن الماهيه بانضـمامه إليها و لا شـبهه فى أنه بملاحظه انضـمام الوجود الانتزاعى الذى هو من المعـدومات إلى الماهيه لا يمنع المعـدوميه بل إنما يمنع باعتبار ملزومه و ما ينتزع هو عنه بـذاته و هو الوجود الحقيقى سواء كان وجودا صمديا واجبيا أو وجودا ممكنيا تعلقيا ارتباطيا و الوجودات الإمكانيه هوياتها عين التعلقات و الارتباطات بالوجود الواجبى لاـ أن معانيهـا مغـايره للارتباط بالحق تعالى كالماهيات الإمكانيه- حيث إن لكل منها حقيقه و ماهيه و قـد عرضـها التعلق بالحق تعالى بسبب الوجودات الحقيقيه التى ليست هى إلا شئونات ذاته تعالى و تجليات صفاته العليا و لمعات نوره و جماله و إشراقات ضوئه و جلاله كما سيرد لك برهانه إن شاء الله العزيز و الآن نحن بصدد(۲) أن الوجود فى كل شى ء أمر حقيقى سوى الوجود الاـنتزاعى الـذى هو الموجوديه- سواء كانت(۳) موجوديه الوجود أو موجوديه المـاهيه فـإن نسـبه الوجود الاـنتزاعى إلى الوجود الحقيقى كنسـبه الإنسانيه إلى الإنسان و الأبيضـيه إلى البياض و نسـبته إلى الماهيه كنسـبه الإنسانيه إلى الضاحك و الأبيضيه إلى الثلـج و مبـدأ الأثر و أثر المبـدإ ليس إلا الوجودات الحقيقيه التى هى هويات عينيه موجوده بـذواتها لا الوجودات الانتزاعيه التى هى أمور عقليه معدومه فى الخارج باتفاق العقلاء و لا الماهيات المرسله

۱- لكونه المثبت فى الهليـات البسـيطه إذ المعتبر فى جـانب المحمول هو المفهوم- و أمـا معنونه فهو المثبت له لكـل الأعيـان و الماهيات السرابيه أو لكون المعلوم للعقل من معنونه ربط الأمور به و التصديق به و أما أنه ما هو فلا يعلم إلا هو، س ره

۲- أى لمـا كـان هـل البسـيطه قبـل هـل المركبه فنحن بصـدد أصـالته فى التحقق لاـ التوحـد فإنه فرع التحقق و كون الوجودات تعلقيات و فقراء بـذواتها مسأله التوحيـد الخاصـى فإن التعبير اللائق بالشـريعه عن التوحيـد أن الوجودات فقراء محضه و حاجات صرفه إلى الغنى التام و فوق التمام أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِیُّ و الموحـدون لا يعنون بتوحيدهم إلا هذا فتبا لتوحيد كان مؤداه سواه و تعسا لتفريد لم يكن هذا مغزاه، س ره

۳- يعنى أن الموجوديه نسبه و هذه النسـبه للوجود الحقيقى إلى نفسه كنسـبه الشـى ء إلى نفسه و لوجود الماهيه كنسـبه الشى ء إلى غيرها، ن ره

المبهمه الذوات التی ما شمت بذواتها و فی حدود أنفسها رائحه الوجود کما سنحقق فی مبحث الجعل من أن المجعول أی أثر الجاعل و ما یترتب علیه بالذات هو نحو من الوجود بالجعل البسیط دون الماهیه و کذا الجاعل بما هو جاعل لیس إلا مرتبه من الوجود لا ماهیه من الماهیات فالغرض أن الموجود فی الخارج لیس مجرد الماهیات- من دون الوجودات العینیه کما توهمه أکثر المتأخرین کیف و المعنی الذی حکموا بتقدمه علی جمیع الاتصافات و منعه لطریان العدم لا یجوز أن یکون أمرا عدمیا- و منتزعا عقلیا و الأمر العدمی الذهنی الانتزاعی لا یصح أن یمنع الانعدام و یتقدم علی الاتصاف بغیره فمن ذلک المنع و التقدم یعلم أن له حقیقه متحققه فی نفس الأمر- و هذه الحقیقه هی التی یسمی بالوجودات الحقیقی و قد علمت أنها عین الحقیقه و التحقق لا أنها شی ء متحقق کما أشرنا إلیه فما أکثر ذهول هؤلاء القوم حیث ذهبوا إلی أن الوجود لا معنی له إلا الأمر الانتزاعی العقلی دون الحقیقه العینیه.

و قد اندفع(۱) بما ذکرناه قول بعض المحققین من أن الحکم بتقدم الوجود علی فعلیه الماهیات غیر صحیح لأنه لیس للوجود معنی حقیقی إلا الانتزاعی.

لأنا نقول ما حکم بتقدمه علی تقوم الماهیات و تقررها إنما هو الوجود بالمعنی الحقیقی العینی لا الانتزاعی العقلی و مما یدل علی أن الوجود موجود فی الأعیان ما ذکره الشیخ فی إلهیات الشفاء بقوله و الذی یجب وجوده بغیره دائما إن کان فهو غیر بسیط الحقیقه لأن الذی له باعتبار ذاته غیر الذی له باعتبار غیره و هو حاصل الهویه منهما جمیعا فی الوجود- فلذلک لا شی ء غیر الواجب عری عن ملابسه ما بالقوه و الإمکان باعتبار نفسه و هو الفرد و غیره زوج ترکیبی انتهی.

فقد علم من کلامه أن المستفاد من الفاعل أمر وراء الماهیه و معنی الوجود

۱- یظهر من الشوارق للمحقق اللاهیجی ره أن هذا قول المحقق الدوانی- و أن السید المدقق یقول بسبق الوجود علی الماهیه بالأحقیه إلا أن یکون المراد ببعض المدققین هنا المحقق الدوانی و لا یحضرنی کتبهما حتی أنظر، س ره

الإثبـاتی المنتزع و لیس المراد من قوله و هو حاصـل الهویه منهمـا جمیعـا فی الوجود- أن للمـاهیه موجودیه و للوجود موجودیه أخری بـل الموجود هو الوجود بـالحقیقه- و المـاهیه متحـده معه ضـربا من الاتحـاد و لاـ نزاع لأحـد فی أن التمایز بین الوجود و الماهیه إنما هو فی الإدراک لا بحسب العین.

و بعد إثبات هذه المقدمه نقول إن جهه(۱) الاتحاد فی کل متحدین هو الوجود سواء کان الاتحاد أی الهوهو بالذات کاتحاد(۲) الإنسـان بـالوجود أو اتحـاده بـالحیوان أو بـالعرض کاتحـاد الإنسـان بالأـبیض فإن جهه الاتحاد بین الإنسان و الوجود- هو نفس الوجود المنسوب إلیه بالـذات و جهه الاتحـاد بینه و بین الحیوان هو الوجود المنسوب إلیهمـا جمیعـا بالـذات و جهه الاتحـاد بین الإنسان و الأبیض هو الوجود المنسوب إلی الإنسان بالذات و إلی الأبیض(۳) بالعرض فحینئذ لا شبهه فی أن المتحدین لا یمکن أن یکونا موجودین جمیعا بحسب الحقیقه و إلا لم یحصل الاتحاد بینهما بل الوجود الواحد منسوب إلیهما نحوا من الانتساب فلا محاله(۴) أحدهما أو کلاهما انتزاعی و جهه الاتحاد أمر حقیقی فالاتحاد(۵) بین الماهیات و الوجود

۱- لاـ یخفی أن هـذا لاـ یتم فی الحمـل الأـولی فـإن مفاده الاتحاد فی المفهوم فالکلیه ممنوع لکنا نقول اسـتدل قـدس سره فی المشاعر علی أصاله الوجود بأنه لولاها لما تحقق حمل شائع و انحصـر الحمل فی الأولی الـذاتی و هنا ترقی فنظر بنظر أدق فأشار إلی أنه لولاهـا لما تحقق حمل أصـلا لأن جهه الاتحاد فی الأولی أیضا هو الوجود إلا أنه الوجود الرابط المتحقق بنحو الرابطیه و إن لم یتحقق بنحو الظرفیه کما فی الوجود المحمولی فما فی المشاعر من باب إرخاء العنان و التنزل، س ره

۲- جعله من باب الاتحاد بالذات مع أن الوجود عرضـی لشـیئیه ماهیه الإنسان- باعتبار اتحاده مع شـیئیه وجوده و ذاته الوجودی، س ره

۳- یظهر منه أن وجـود الأـبیض الحقیقی و هو البیـاض هو الوجود المضـاف إلی الإنسـان و لیس کـذلک و إلاـ لزم کون وجود واحـد جوهرا و عرضـا و الجواب أن وجود البیـاض إذا أخـذ لاـ بشـرط کان مرتبه من وجود الموضوع مضافا إلیه بالـذات و إلی مفهوم البیاض أو مفهوم الأبیض بالعرض، س ره

۴- أحدهما أو کلاهما انتزاعی الأول فی الأول و الثانی فی الباقی، س ره

۵- تـأدیه أخری للمطلب بطریق الانفصـال الشـرطی بـأن اتحـاد الاـثنین المتحصـلین لمـا کـان باطلاـ بخلاـف الاعتباری و العینی فالاتحـاد إلـخ و إلاـ فبعـد إثبـات کون جهه الاتحـاد أمرا حقیقیـا و کون أحـد طرفی فی الهوهو أو کلیهمـا انتزاعیا لم یبق مجال للتردید، س ره

إما بأن يكون الوجود انتزاعيا و اعتباريا و الماهيات أمور حقيقيه كما ذهب إليه المحجوبون عن إدراك طريقه أهل الكشف و الشهود و إما بأن تكون الماهيات أمورا انتزاعيه اعتباريه و الوجود حقيقى عينى كما هو المذهب المنصور.

و بالجمله الوجود العينى و إن كان حقيقه واحده و نوعا و بسيطا لا جنس له و لا فصل له و لا يعرض له الكليه و العموم و الجزئيه و الخصوص بل التعدد و التميز له من قبل ذاته لا بأمر خارج إلا أنه مشترك بين جميع الماهيات متحد بها صادق عليها لاتحاده معها- فإن الوجود الحقيقى العينى معنى الوجود فيه هو معنى الموجود فهو من حيث إنه منشأ لانتزاع الموجوديه هو الموجود و من حيث إنه باعتبار ذاته منشأ لذلك الانتزاع و به يحصل موجوديه الماهيات هو الوجود فكل(۱) من مفهومى الوجود أى الحقيقى و الانتزاعى(۲) مشترك بين الماهيات إلا أن الانتزاعى يعرض له الكليه و العموم لكونه أمرا عقليا من المفهومات الشامله كالشيئيه و المعلوميه و الإمكان العام و أشباهها بخلاف الحقيقى- لأنه محض التحقق العينى و صرف التشخص و التعين من دون حاجه إلى مخصص و معين بل بانضمامه إلى كل ماهيه يحصل لها الامتياز و التحصل و يخرج من الخفاء و الإبهام و الكمون فالوجود(۳) الحقيقى ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور و مظهر

۱- إطلاق المفهوم على الحقيقى باعتبار حصول وجهه فى الذهن و وجه الشى ء هو الشى ء بوجه فوصف ذا الوجه بصفه الوجه كما وصف بصفته فى الكلى الطبيعى مع أن الكليه فى موطن الذهن و لا سيما أن المفهوم كالشى ء من الأمور العامه أو باعتبار أن المفهوم يساوق المعنى و المعنى كثيرا ما يطلق على الحقيقه- و لا سيما فى عرف أهل الذوق كما قيل \S الكل عباره و أنت المعنى\Z يا من هو للقلوب مغناطيس\Z . ثم إن كان كون الوجود الحقيقى مشتركا فيه باعتبار اشتراك المفهوم العام لعدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفه بما هى متخالفه و قد ذكرنا فى اشتراك الوجود ما يتعلق بالمقام فتذكر و معنى الاشتراك الحقيقى بالنسبه إلى الماهيات أنه مشترك فيه لظهور أحكامها و آثارها الإمكانيه و بالنسبه إلى مراتب نفسه أنه بما أن ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك فهو مشترك فيه و بما هو بالعكس فهو مشترك فافهم و استقم، س ره

۲- الظاهر أنه وقع فى هذه العباره غلط من النساخ و أظن أن العباره الصحيحه هكذا فكل من الوجود الحقيقى و المفهوم الانتزاعى إلخ و لا حاجه إلى ما تكلف له الحكيم السبزوارى فى توجيهها،

۳- فيه إشاره إلى كون حضره الوجود مرآه و مظهرا لأعيان الأشياء و أحوالها- و قوله و لو لا ظهوره فى ذوات الأكوان و إظهاره لنفسه بالذات إلخ إشاره إلى كون الأشياء و أعيانها مرايا و مظاهر لذات حضره الوجود و صفاتها و أسمائها و هو سر عظيم عند أهله، ن ره

لغیره و به یظهر الماهیات و له و معه و فیه و منه و لو لا ظهوره فی ذوات الأکوان- و إظهاره لنفسه بالذات و لها بالعرض لما کانت ظاهره موجوده بوجه من الوجوه بل کانت باقیه فی حجاب العدم و ظلمه الاختفاء إذ قد علم أنها بحسب ذاتها و حدود أنفسها معراه عن الوجود و الظهور فالوجود و الظهور یطرأ علیها من غیرها فهی فی حدود أنفسها هالکات الذوات باطلات الحقائق أزلا و أبدا لا فی وقت من الأوقات و مرتبه من المراتب کما قیل فی الفارسی-

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم

. ترجمه

لقوله ع: الفقر سواد الوجه فی الدارین

فظهور الوجود بذاته فی کل مرتبه من الأکوان و تنزله إلی کل شأن من الشئون یوجب ظهور مرتبه من مراتب الممکنات و عین من الأعیان الثابته و کلما کان مراتب النزول أکثر و عن منبع الوجود أبعد کان ظهور الأعدام و الظلمات بصفه الوجود و نعت الظهور و احتجاب الوجود بأعیان المظاهر و اختفائه بصور المجالی و انصباغه بصبغ الأکوان أکثر فکل برزه من البرزات یوجب تنزلا عن مرتبه الکمال و تواضعا عن غایه الرفعه و العظمه و شده النوریه و قوه الوجود و کل مرتبه من المراتب یکون التنزل و الخفاء فیها أکثر کان ظهورها علی المدارک الضعیفه أشد و الحال بعکس ما ذکر علی المدارک القویه کمراتب أنوار الشمس بالقیاس إلی أعین الخفافیش و غیرها و لهذا یکون إدراک الأجسام التی هی فی غایه نقصان الوجود أسهل علی الناس من إدراک المفارقات النوریه التی هی فی غایه قوه الوجود و شده النوریه لا أشد منها فی الوجود و النوریه إلا باریها و مبدعها و هو نور الأنوار و وجود الوجودات حیث إن قوه وجوده و شده ظهوره غیر متناهیه قوه و مده و عده و لشده وجوده و ظهوره لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ و لا تحیط به الأفهام بل تتجافی عنه الحواس و الأوهام و تنبو منه العقول و الأفهام فالمدارک الضعیفه تدرک الوجودات النازله المصحوبه بالأعدام و الملکات المختفیه المحجوبه بالأکوان- المنصبغه بصبغ الماهیات المتخالفه و المعانی المتضاده و هی فی حقیقتها متحده المعنی- و إنما التفاوت فیها بحسب القوه و الضعف و الکمال و النقص و العلو و الدنو الحاصله

لها بحسب أصل الحقيقه البسيطه باعتبار مراتب التنزلات لا غيرها كما سينكشف من مباحث التشكيك و لو لم يكن المدارك ضعيفه قاصره عن إدراك الأشياء على ما هى عليها لكان ينبغى أن يكون ما وجوده أكمل و أقوى ظهوره على القوه المدركه و حضوره لديها أتم و أجلى و لما كان واجب الوجود من فضيله الوجود فى أعلى الأنحاء و فى سطوع النور فى قصبا المراتب يجب أن يكون وجوده أظهر الأشياء عندنا و حيث نجد الأمر على خلاف ذلك علمنا أن ذلك ليس من جهته إذ هو فى غايه العظمه و الإحاطه و السطوع و الجلاء و البلوغ و الكبرياء و لكن لضعف عقولنا و انغماسها فى الماده و ملابستها الأعدام و الظلمات تعتاص عن إدراكه و لا نتمكن أن نعقله على ما هو عليه فى الوجود فإن إفراط كماله يبهرها لضعفها و بعدها عن منبع الوجود و معدن النور و الظهور من قبل سنخ ذاتها لا من قبله فإنه لعظمته و سعه رحمته و شده نوره النافذ و عدم تناهيه أقرب إلينا من كل الأشياء كما أشار إليه بقوله تعالى- وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ و بقوله تعالى وَ إِذا سَأَلَكَ عِبادِی عَنِّی فَإِنِّی قَرِيبٌ فثبت أن بطونه من جهه ظهوره فهو باطن من حيث هو ظاهر فكلما كان المدرک أصح إدراكا و عن الملابس الحسيه و الغواشى الماديه أبعد درجه كان ظهور أنوار الحق الأول عليه و تجليات جماله و جلاله له أشد و أكثر و مع ذلك لا يعرفه حق المعرفه و لا يدركه حق الإدراك لتناهى القوى و المدارك و عدم تناهيه فى الوجود و النوريه وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ.

و مما يجب أن يحقق أنه و إن لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها إلا بما ذكرناه من الكمال و النقص و التقدم و التأخر و الظهور و الخفاء لكن يلزمها بحسب كل مرتبه من المراتب أوصاف معينه و نعوت خاصه إمكانيه هى المسماه بالماهيات عند الحكماء و بالأعيان الثابته عند أرباب الكشف من الصوفيه و العرفاء فانظر إلى مراتب أنوار الشمس التى هى مثال الله فى عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ ألوان الزجاجات و فى أنفسها لا- لون لها و لا تفاوت فيها إلا بشده اللمعان و نقصها فمن توقف مع الزجاجات و ألوانها و احتجب بها عن النور الحقيقى و مراتبه الحقيقيه التنزليه

اختفى النور عنه كمن ذهب إلى أن الماهيات أمور حقيقيه متأصله فى الوجود- و الوجودات أمور انتزاعيه ذهنيه و من شاهد ألوان النور و عرف أنها من الزجاجات و لا لون للنور فى نفسه ظهر له النور و عرف أن مراتبه هى التى ظهرت فى صوره الأعيان على صبغ استعداداتها كمن ذهب إلى أن مراتب الوجودات التى هى لمعات النور الحقيقى الواجبى و ظهورات للوجود الحق الإلهى ظهرت فى صوره الأعيان و انصبغت بصبغ الماهيات الإمكانيه و احتجبت بالصور الخلقيه عن الهويه الإلهيه الواجبيه و مما يجب أن يعلم أن إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثره و مواضعتنا فى مراتب البحث و التعليم على تعددها و تكثرها لا- ينافى ما نحن بصدده من ذى قبل إن شاء الله من إثبات وحده الوجود و الموجود ذاتا و حقيقه كما هو مذهب الأولياء و العرفاء من عظماء أهل الكشف و اليقين و سنقيم البرهان القطعى على أن الوجودات و إن تكثرت و تمايزت إلا- أنها من مراتب تعينات الحق الأول و ظهورات نوره و شئونات ذاته لا أنها أمور مستقله و ذوات منفصله و ليكن عندك حكايه هذا المطلب إلى أن يرد عليك برهانه و انتظره مفتشا.

و ذهب جماعه(۱) أن الوجود الحقيقى شخص واحد هو ذات البارى تعالى

۱- القائل بالتوحيد إما أن يقول بكثره الوجود و الموجود جميعا مع التكلم بكلمه التوحيد لسانا و اعتقادا بها إجمالا و أكثر الناس فى هذا المقام و إما أن يقول بوحده الوجود و الموجود جميعا و هو مذهب بعض الصوفيه و إما أن يقول بوحده الوجود و كثره الموجود و هو المنسوب إلى أذواق المتألهين و عكسه باطل و إما أن يقول بوحده الوجود و الموجود جميعا فى عين كثرتهما و هو مذهب المصنف قدس سره و العرفاء الشامخين و الأول توحيد عامى و الثالث توحيد خاصى و الثانى توحيد خاص الخاص و الرابع توحيد أخص الخواص فللتوحيد أربع مراتب على و فى مراتبه الأربع فى تقسيم آخر التى هى توحيد الآثار و توحيد الأفعال و توحيد الصفات و توحيد الذات. ثم الفرق بين طريقته قدس سره و الطريقه المنسوبه إلى ذوق المتألهين أن المصنف قدس سره يقول بتكثر الوجود و الموجود معا و مع ذلك يثبت الوحده فى عين الكثره كما إذا كان إنسان مقابلا لمرائى متعدده فالإنسان متعدد و كذا الإنسانيه لكنهما فى عين الكثره واحد بملاحظه العكسيه و عدم الأصيليه إذ عكس الشى ء بما هو عكس الشى ء ليس شيئا على حياله إنما هو آله للحاظ الشى ء و لو جعل ملحوظا بالذات لم يكن عكسا حاكيا عن الشى ء بل حاجبا فكلما كان نظرك إلى العاكس يجعل العكوس عنوانات له و آلات للحاظه فكما يحصل الارتباط طولا كذلك يحصل عرضا و إن كانت فى غايه التباعد كعكس يحصل منه فى الجليديه فى غايه الصغر أو فى الماء الآجن فى نهايه الكدر و كالذى يحصل منه فى مرآه يحاكيه على ما هو عليه فظهور العاكس كخيط ينظم لئالى ء العكوس المتفننه و يربطها و يجمع شتاتها و يتصالح الأضداد برباطها بخلاف ما إذا كنت محتجبا عن العاكس و وقع نظرك أولا على العكوس المتخالفه بما هى متخالفه فالوجودات إذا لاحظتها بما هى مضافه إلى الحق سبحانه بالإضافه الإشراقيه أعنى بعنوان أنها إشراقات نوره لم تكن خاليه فى ظهورها عن ظهوره و إذا لاحظتها أمورا مستقله بذواتها كنت جاهلا- بحقائقها إذ الفقر ذاتى لها- فالوجود عنده حقيقه واحده ذات مراتب متفاوته بالشده و الضعف و نحوهما و هذا التفاوت لا ينافى الوحده لأن ما به التفاوت عين ما به الاتفاق بل يؤكد الوحده حيث إن دائره إثباته و وجدانه كلما كان أوسع و أغزر و كان سلوبه و فقدانه أقل و أعوز و لذا سمى هذه الكثره كثره نورانيه و كثره الماهيات كثره ظلمانيه فلوجودات الخاصه الإمكانيه حقائق و لكنها أضواء شمس الحقيقه و روابط محضه لا أنها أشياء لها الربط

و سيصرح عن قريب و فى أواسط الكتاب أيضا فى رد ما قاله بعض الأجله فى رسالته الزوراء- أن وجود الأشياء وجود رابط لا وجود رابطى فالبصير الناقد ينبغى أن يكون ذا العينين لا يهمل شيئا من طرفى الظاهر و الباطن و أما على طريقتهم فالوجود واحد حقيقى لا كثره فيه بوجه أصلا و الموجود متعدد و هو الماهيه و موجوديه الكل بالانتساب إلى الوجود الحقيقى- لا بالوجودات الخاصه الإمكانيه بالإمكان بمعنى الفقر فالمشتق عندهم أعم مما قام به مبدأ الاشتقاق و مما نسب إليه و من نفس المبدإ قالوا حقائق الأشياء لا تقتنص من العرف و اللغه فلا ضير فى أن يكون الموجود فى الماهيات بمعنى ما نسب إلى الوجود على أن اللغه أيضا تساعده كاللابن و التامر و الحداد و نحوها و الماهيات عندهم أمور حقيقيه إذ لو كانت انتزاعيه لانتزعت من وجود الواجب تعالى إذ لا- وجود غيره عندهم و زيف المصنف قدس سره طريقتهم بوجوه. الأول أن الوجود الواحد الحقيقى كيف يكون لنفسه و لغيره أى جوهرا و عرضا- و كيف يكون مقدما و مؤخرا مع وحده الماهيه كالإنسان إذ لا تفاوت فيها و لا تشكيك. و الثانى أن النسبه ليست إضافه إشراقيه و إلا- كانت وجودا وراء المنسوب إليه- و هم لا يقولون به فهى نسبه مقوليه فرع وجود الطرفين إذ ليست الماهيه عين التعلق- لأن المشكوك فيه غير ما هو غير مشكوك فيه و لا يرد مثل ذلك على طريقته قدس سره إذ لا يمكن تصور الوجود و إنما تعرض لاحتمال كون النسبه اتحاديه مع أنه لا يناسب طريقتهم حيث إن الماهيه عندهم أصيله كما قلناه و النسبه الاتحاديه إنما يتصور بين متحصل و لا متحصل لا بين متحصلين كما سيأتى فى مبحث عينيه الوجود الواجبى للماهيه استظهارا. و الثالث أن الوجود ما هو إلا- مناط الموجوديه فتلك النسبه وجودات متكثره- فكيف يكون هذه الطريقه توحيدا خاصيا و قولا بوحده الوجود مع أنه توحيد عامى- كطريقه القائلين بكثره الوجود و الموجود بخلاف طريقته قدس سره فهم لما قالوا بأصاله الماهيه و هى مغايره للوجود بحسب شيئيه ذاتها فقد قالوا بالثانى فى الوجود فلم ينجوا من الشرك الخفى جعلنا الله تعالى من عباده المخلصين بل المخلصين و هو قدس سره جعل المنسوب كالمنسوب إليه وجودا فلم يكن فى الدار غير الوجود ديار. ثم لا يخفى أن بين الإيراد الأول و الثالث منافاه إذ مبنى الأول على أن الوجود الواجبى وجود الأشياء و بناء الثالث على أن وجوداتها أمور اعتباريه و يمكن دفع التنافى بأن يقال عباراتهم فى تقريب هذا المذهب مختلفه فربما يقولون مناط موجوديه الأشياء الانتسابات و ربما يقولون وجود زيد آله زيد فأحد الإيرادين على أحد القولين- و الآخر على الآخر فتأمل، س ره

و الماهيات أمور حقيقيه موجوديتها عباره عن انتسابها إلى الوجود الواجبى و ارتباطها به تعالى فالوجود واحد شخصى عندهم و الموجود كلى له أفراد متعدده و هى الموجودات- و نسبوا هذا المذهب إلى ذوق المتألهين.

أقول فيه نظر من وجوه- الأول أن كون ذات الواجب بذاته وجودا لجميع الماهيات من الجواهر و الأعراض غير صحيح كما لا يخفى عند التأمل فإن بعض أفراد الموجودات مما لا تفاوت فيها بحسب الماهيه مع أن بعضها متقدم على بعض بالوجود و لا يعقل تقدم بعضها على بعض مع كون الوجود فى الجميع واحدا وحده حقيقيه منسوبه إلى الكل فإن اعتذر بأن التفاوت بحسب التقدم و التأخر ليس فى الوجود الحقيقى بل فى نسبتها و ارتباطها إليه بأن يكون نسبه بعضها إلى الوجود الحقيقى أقدم من بعض آخر- نقول النسبه من حيث إنها نسبه أمر عقلى لا تحصل و لا تفاوت لها فى نفسها بل باعتبار شى ء من المنتسبين فإذا كان المنسوب إليه ذاتا أحديه و المنسوب ماهيه و الماهيه بحسب ذاتها لا تقتضى شيئا من التقدم و التأخر و العليه و المعلوليه و لاـ أولويه أيضا لبعض أفرادها بالقياس إلى بعض لعدم حصولها و فعليتها فى أنفسها و بحسب ماهيتها فمن أين يحصل امتياز بعض أفراد ماهيه واحده بالتقدم فى النسبه إلى الواجب و التأخر فيه.

و الثانی أن نسبتها إلی الباری إن کانت اتحادیه یلزم کون الواجب تعالی ذا ماهیات غیر الوجود بل ذا ماهیات متعدده متخالفه و سیجی ء أن لا ماهیه له تعالی سوی الإنیه و إن کانت النسبه بینها و بین الواجب تعالی تعلقیه و تعلق الشی ء بالشی ء فرع وجودهما و تحققهما فیلزم أن یکون لکل ماهیه من الماهیات وجود خاص متقدم علی انتسابها و تعلقها إذ لا شبهه فی أن حقائقها لیست عباره عن التعلق بغیرها فإنا کثیرا ما نتصور الماهیات و نشک فی ارتباطها إلی الحق الأول و تعلقها به تعالی بخلاف الوجودات- إذ یمکن أن یقال إن هویاتها لا یغایر تعلقها و ارتباطها إذ لا یمکن الاکتفاء بنحو من أنحاء الوجود إلا من جهه العلم بحقیقه سببه و جاعله کما بین فی علم البرهان و سنبین فی هذا الکتاب إن شاء الله تعالی.

الثالث أن وجودات الأشیاء علی هذه الطریقه أیضا متکثره کالموجودات إلا أن الموجودات أمور حقیقیه و الوجودات بعضها حقیقی کوجود الواجب و بعضها انتزاعی کوجودات الممکنات فلا فرق بین هذا المذهب و المذهب المشهور الذی علیه الجمهور من المتأخرین القائلین بأن وجود الممکنات انتزاعی و وجود الواجب عینی لأنه تعالی بذاته مصداق حمل الموجود بخلاف الممکنات إلا أن الأمر الانتزاعی المسمی بوجود الممکنات یعبر عنه فی هذه الطریقه بالانتساب أو التعلق أو الربط أو غیر ذلک- فالقول بأن الوجود علی هذه الطریقه واحد حقیقی شخصی و الموجود کلی متعدد- دون الطریقه الأخری لا وجه له ظاهرا بل نقول لا فرق بین هذین المذهبین فی أن موجودیه الأشیاء و وجودها معنی عقلی و مفهوم کلی شامل لجمیع الموجودات سواء کان ما به الوجود نفس الذات أو شیئا آخر ارتباطیا کان أو لا فإن أطلق الوجود علی معنی آخر و هو الحق القائم بذاته لکان ذلک بالاشتراک و سیأتیک تفصیل المذاهب فی موجودیه الأشیاء

فصل (٨) فی مساوقه الوجود للشیئیه

فصل (٨) فی مساوقه(۱) الوجود للشیئیه إن جماعه من الناس ذهبوا إلی أن الوجود صفه یتجدد علی الذات التی هی ذات فی حالتی الوجود و العدم و هذا فی غایه السخافه و الوهن فإن حیثیه الماهیه و إن کانت غیر حیثیه الوجود- إلا أن الماهیه ما لم توجد لا یمکن الإشاره إلیها بکونها هذه الماهیه إذ المعدوم لا یخبر عنه إلا بحسب اللفظ فالماهیه ما لم توجد لا تکون شیئا من الأشیاء حتی نفس ذاتها لأن کونها نفس ذاتها فرع تحققها و وجودها إذ مرتبه الوجود متقدمه علی مرتبه الماهیه فی الواقع و إن کانت متأخره عنها فی الذهن لأن ظرف اتصاف الماهیه بالوجود هو الذهن کما

۱- إن کان المراد بالشی ء الشی ء وجوده و هو الماهیه کما مر فی کلامه السابق- أن أقسام الشی ء معلومه الأسامی و أقسام الوجود مجهوله الأسامی فالمساوقه فی ضمن المساواه فی التحقق بمعنی أنه فی أی نشأه تحققت الماهیه تحقق الوجود الخاص- و یدور أحدهما مع الآخر حیثما دار و إلا- فالمساوقه بمعنی الاتحاد فی الحیثیه ثم تحقیق تلک المساوقه أنه قد مر أن للوجود حقیقه و أن تلک الحقیقه أمر واحد متفاوت بالشده و الضعف و الوجوب و الإمکان و نحوها و أن الأعلی من مراتبه الذی هو فوق التمام- و لا نقص له بوجه من الوجوه هو الوجود الواجبی الذی لا ماهیه له و أن ما سواه یلزمه حد و نقص فإن حد الإنسان أعنی حیوان ناطق فقط حکایه عن نقص مرتبه وجوده و کذا حد الحیوان أعنی جسم ینمو و یتحرک بالإراده و الحس فقط حکایه عن نقص وجوده و لا شک أن نقص الوجود تبع له و لا تحقق له بدونه و من ذلک ظهر ما هو الحق فی نزاع آخر بینهم أن مرتبه تحقق الوجود مقدمه علی مرتبه تقرر الماهیه أو بالعکس- ثم إن من دلائلهم علی شیئیه المعدوم أن ثبوت الشی ء لنفسه ضروری و سلب الشی ء عن نفسه محال. و الجواب أن ثبوت الشی ء لنفسه ضروری بالضروره الذاتیه لا بالضروره الأزلیه و سلب الشی ء عن نفسه فی حال العدم جائز إذ لیس حینئذ شی ء بل معدوم بحت- فهذا المذهب فی غایه السخافه اللهم إلا أن یکون مرادهم تصحیح إثبات العلم الأزلی إذ المنفی لا- شی ء محض لا- انکشاف و لا تمیز فی الأزل به و لا وجود عینی و لا ذهنی للأشیاء هناک و إلا لزم الکثره فی ذاته تعالی و لزم قدم الأشیاء فیکون لها تقرر و ثبوت و هذا أیضا باطل إذ لا یجب أن یکون لها ثبوت منفکه عن کافه الوجودات بل ثبوتها تابعه لوجود ذاته تعالی کما هو مذهب الصوفیه، س ره

علمت و الموصوف من حيث إنه موصوف متقدم على الصفه فى ظرف الاتصاف فاحتفظ بذلك فإنه نفيس و قالوا أيضا إن الصفات ليست موجوده و لا معدومه و لا مجهوله و لا معلومه بل المعلوم هو الذات بالصفه و الصفه لا تعلم و سلموا أن المحال منفى- و أنه لا واسطه بين النفى و الإثبات.

و ربما أثبتوا واسطه بين الموجود و المعدوم حتى يقال الثابت على بعض المعدوم- و هو المعدوم الممكن و على نفس الوجود و على أمر ليس بموجود و لا معدوم عندهم مما سموه حالا و كان هذه الطائفه من الناس إما أن يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا عليه فى التخاطب و إما أن يكونوا ذاهلين عن الأمور الذهنيه فإن عنوا بالمعدوم المعدوم فى خارج العقل جاز أن يكون الشى ء ثابتا فى العقل معدوما فى الخارج و إن عنوا غير ذلك كان باطلا و لا خبر عنه و لا به- و مما يوجب(١) افتضاحهم أن يقال لهم إذا كان الممكن معدوما فى الخارج- فوجوده هل هو(٢) ثابت أو منفى فإنه باعترافهم لا يخرج الشى ء من النفى و الإثبات- فإن قالوا وجود المعدوم الممكن منفى و كل منفى عندهم ممتنع فالوجود الممكن يصير ممتنعا و هو محال و إن قالوا إن الوجود ثابت له و كل صفه ثابته للشى ء يجوز أن يوصف بها الشى ء فالمعدوم يصح أن يوصف فى حاله العدم بالوجود فيكون موجودا و معدوما معا و هو محال فإن منعوا اتصاف الشى ء بالصفه الثابته له فالماهيه المعدومه يجب أن لا يصح أن يقال لها إنها شى ء فإن الشيئيه ثابته لها و إن التزم أحد

١- هذا و كذا ما ذكره الشيخ الإشراقى أخيرا مبنى على ما هو المشهور منهم أن أكثرهم قائلون بتقرر الماهيات فى العدم و ثبوت الحال جميعا ٧۶ كما قال الكاتبى إنهم جعلوا الجوهريه من الأحوال مع أنها حاصله للذات فى حالتى الوجود و العدم ٧۶ و كما قال المحقق الطوسى إنهم عللوا اختلاف الذوات المعدومه بالأحوال فيكون الحال عندهم صفه للشى ء ليست موجوده و ليست معدومه و إلا فعلى التعريف المشهور للحال أنها صفه للموجود ليست موجوده و لا معدومه يكون الحال كالصفات الانتزاعيه للموجودات فى حال وجودها و يكون الوجود حالا للموجود فى حال الوجود و ثابتا له حينئذ لا للماهيه فى حال العدم و إلا لم يكن صفه للموجود، س ره

٢- الترديد للتسجيل على الخصم و إلا فهو ثابت عندهم لكونه صفه و ليست موجوده و إلا تسلسل و لا معدومه و إلا اتصف الشى ء بنقيضه، س ره

على هذا التقدير بأنه لا يصح أن يوصف الشی ء بأمر ثابت له فليس بشی ء و قد قال بأنه شی ء و كذا الإمكان(١).

ثم إنهم كما اضطروا فی كون الذوات مشتركه فی أنها ذوات إلی صفات تفترق بها كذلک يضطرهم كون الصفات غير مختلفه فی أنها صفات إلی فرض قسم ثالث يفترق بها و يتمادی الأمر إلی غير النهايه و يتبين أنه إذا لم يعلم الشی ء لم يعلم به الشی ء- و تبين عليهم أن الصفه مخبر عنها كما أن الذات مخبر عنها.

و من هذا القبيل جماعه أيضا تحاشوا أن يقولوا إن الباری موجود أو معدوم لكون(٢) اللفظ علی صيغه المفعول يقدسونه عن ذلک و ما بحسب اللفظ أمر سهل فيما يتعلق بالعلوم و المعارف- كيف و جل الألفاظ المطلقه فی وصفه تعالی بل كلها إنما المراد منها فی حق الباری تعالی معان هی تكون أعلی و أشرف مما وضعت الأسامی بإزائها فكما أن المراد من السمع و البصر السائغين إطلاقهما بحسب التوقيف الشرعی عليه تعالی ليس معناهما الوضعی- لتقدسه عن الجسميه و الآله فكذا العلم و القدره و الوجود و الإراده معانيها فی حقه تعالی أعلی و أشرف مما يفهمه الجمهور و ليس لنا بد من وصفه و إطلاق لفظه من هذه الألفاظ المشتركه المعانی مع التنبيه علی أن صفاته صريح ذاته البعيده عن المعنی الذی نتصوره من تلک اللفظه هذه فی صفاته الحقيقيه و أما السلوب و الاعتبارات فلا يبعد أن يراد من الألفاظ الموضوعه بإزائها المستعمله فيه تعالی معانيها الوضعيه العرفيه.

و أما من احتج علی عدم إطلاق لفظ الموجود فيه تعالی بأنه يلزم منه كونه تعالی- مشاركا للموجودات فی الوجود فقد ذهب إلی مجرد التعطيل فإنه لا يصح حينئذ أن

١- أی كالشيئيه فنقول هو ثابت لكونه صفه فإن منعوا اتصاف الشی ء بالثابت- فلا يمكن أن يقال له ممكن فإن التزم ذلک فليس بممكن و قد قال إنه ممكن بعين ما ذكره، س ره

٢- و هو تعالی فعال مطلقا أو لكون وجوده عين ذاته و الموجود معناه ذات له الوجود و الأول منقوض بالمعبود و المحمود و نحوهما و الثانی بكل الأسماء الحسنی- مع أنه قد ورد فی الشرع إطلاق الموجود مثل أناجيک يا موجود فی كل مكان لعلک تسمع ندائی، س ره

یقال إنه حقیقه أو ذات أو شـی ء من الأشـیاء و إلا لزم اشتراکه مع غیره فی مفهوم الحقیقه و الذات و الشـی ء فإذا لم تکن شـیئا یکون لا ـ شـیئا لاسـتحاله الخروج عن السـلب و الإیجـاب و کـذا الهویه و الثبـات و التقوم و أمثالهـا فینسـد بـاب معرفته و وصـفه بصفات جماله و نعوت کماله.

و العجب أن أشـباه هؤلاـء القوم ممن یعـدون عنـد النـاس من أهل النظر و هـذا هو العـذر فی إیرادنا شـیئا من هوساتهم فی هـذا الکتاب إذ العاقل لا یضیع وقته بذکر هذه المجازفات و ردها و ذکر صاحب الإشـراق فی کتاب المطارحات بعد ذکر ما تهوسوا به من شـیئیه المعـدوم و إثبات الواسـطه و من العجب أن الوجود عنـدهم یفیـده الفاعل و هو لیس بموجود و لا معـدوم فلا یفید الفاعل وجود الوجود مع أنه کان یعود الکلام إلیه- و لا یفید إثباته فإنه کان ثابتا فی نفسه بإمکانه فما أفاد الفاعل للماهیات شیئا فعطلوا العـالم عن الصـانع قـال و هؤلاـء قوم نبغوا فی مله الإسـلام و مـالوا إلی الأـمور العقلیه- و مـا کانت لهم أفکار سـلیمه و لا حصـل لهم مـا حصل للصوفیه من الأمور الـذوقیه و وقع بأیـدیهم مما نقله جماعه فی عهـد بنی أمیه من کتب قوم أسامیهم تشـبه أسامی الفلاسـفه فظن القوم أن کل اسم یونانی فهو اسم فیلسوف فوجدوا فیها کلمات استحسنوا و ذهبوا إلیها و فرعوها رغبه فی الفلسـفه و انتشـرت فی الأـرض و هم فرحون بهـا و تبعهم جمـاعه من المتـأخرین و خالفوهم فی بعض الأشـیاء إلا أن کلهم إنما غلطوا بسـبب ما سـمعوا من أسامی یونانیه لجماعه صنفوا کتبا یتوهم أن فیها فلسفه و ما کان فیها شی ء منها- فقبلها متقدموهم و تبعهم فیها المتأخرون و ما خرجت الفلسفه إلا بعد انتشار أقاویل عامه یونان و خطبائهم و قبول الناس لها

فصل (۹) فی الوجود الرابطی

إطلاق الوجود(۱) الرابطی فی صناعاتهم یکون علی معنیین

۱- عبـارته ره فی هـذا الفصل لا یخلو عن انـدماج و سـیأتی فصل آخر فی معناه- تتبین فیه حقیقه أمر الوجود الرابط و الرابطی و نورد هناک ما یتضح به حقیقه الحال- و ما یتفرع علیهما من الأصول العالمیه فانتظر، ط ره

أحدهما ما يقابل الوجود المحمولي و هو وجود الشي ء في نفسه المستعمل(۱) في مباحث المواد الثلاث و هو ما يقع رابطه في الحمليات الإيجابيه وراء النسبه الحكميه الاتحاديه التي هي تكون في جمله العقود و قد اختلفوا في كونه غير الوجود المحمولي بالنوع أم لا ثم تحققه في الهليات البسيطه أم لا و الحق هو الأول في الأول و الثاني في الثاني- و الاتفاق(۲)(۳) النوعي في طبيعه الوجود مطلقا عندنا لا ينافي التخالف النوعي في معانيها(۴) الذاتيه و مفهوماتها الانتزاعيه كما سيتضح لك مزيد إيضاح على أن الحق(۵)(۶) أن الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ.

۱- صفه ما يقابل فالوجوب و مقابلاه كيفيات لهذا الوجود و تلخيص المقام أن الوجود رابط و محمولي و الرابط هو ثبوت الشي ء للشي ء و هو مفاد كان الناقصه- كقولنا البياض موجود في الجسم أو الجسم كائن أبيض أو بحذف الرابطه و تكون القضيه ثنائيه ففي جميعها وجود رابط غير مستقل بالمهفوميه و هو الوجود لا في نفسه فهو معنى حرفي لا يخبر عنه و قولنا هذا من قبيل قولنا من للابتداء و في لا يخبر عنه إذ لو أخبر عن هذا الوجود لزم الانقلاب. ثم إنه رابطه في الحمليات الإيجابيه و أما السوالب ففيها سلب الربط كما سيتحقق أن الكيفيات في السوالب أيضا كيفيات للنسب الإيجابيه و الجهات متحده- و هو مغاير للنسبه الحكميه فإنها في كل العقود بخلاف هذا الوجود فإنه في الموجبات- غير الهليات البسيطه و يسميه المصنف قدس سره تبعا لأستاده في الأفق المبين بالوجود الرابط صونا من الغلط فقد جعل المحقق اللاهيجي في بعض كتبه وجود الأعراض رابطيا مفاد كان الناقصه فخلط بين الرابطين فلا تغفل و المحمولي هو وجود الشي ء في نفسه و مفاد كان التامه فإما أن يكون وجوده في نفسه لنفسه كوجود العقل أو الجسم- و إما لا لنفسه كوجود الأعراض و يسمى الثاني الرابطي و الأول الوجود في نفسه. ثم الوجود في نفسه لنفسه إما أن يكون بنفسه كوجود الواجب و إما أن يكون بغيره- كغيره من الجواهر لغير الحاله، س ره

۲- أي الاتفاق بحسب السنخ إذ لا نوع للوجود و ليس كليا، س ره

۳- إشاره إلى أنهما واحد بحسب السنخ و الحقيقه مختلف باعتبار أن الوجود المحمولي- خارج عن المقولات رأسا بالذات و ما يقابله هو إحدى المقولات العشره أعني مقوله الإضافه و هي من المعقولات الثانيه و المعقولات الثانيه لها نحو تحقق ضعيف و بحسبه تكون من سنخ حقيقه الوجود المحمولي تأمل فإنه لطيف دقيق، ن ره

۴- أي الماهيات المنتزعه عن مراتب تنزلاتها بالذات، ه ره

۵- فإن الوجود الرابط حين كونه رابطيا لم يكن بهذا الاعتبار وجودا و لا شيئا من الأشياء فإن أطلق عليه الوجود و حاله هذه فهو من اشتراك اللفظ فقط و هو الحق ثم إن التفت إليه العقل و قصده بالحكم عليه أو به انقلب وجودا محموليا- كما هو شأن المعاني الحرفيه حين كونها روابط و أدوات ليس شيئا من الأشياء المحصله التامه و إذا صارت منظورا إليها معقوله بالقصد محكوما عليها أو بها انقلبت اسميه استقلاليه انقلاب الناقص إلى التام و القوه إلى الفعل ففرق بين كون الشي ء شيئا أو قوه على شي ء إذ القوه بما هي قوه ليست شيئا من الأشياء أصلا إلا باعتبار آخر غير كونها قوه كما سيجي ء تحقيق ذلك من المصنف بعد عده ورقات عند بيان كون المواد من المعاني العقليه، ه ره

۶- إذ لو كان الاتفاق في معنى آخر لحمل عليه فيلزم الانقلاب لعل مراده أنه لما كان بينهما غايه التباعد كاد أن يكون كالمشترك اللفظي كما مر نظيره في اتصاف الماهيه بالوجود و إلا كان خلاف التحقيق الذي عنده و أشار إليه هاهنا أيضا بقوله في معانيها الذاتيه و أوضحناه غير مره كيف و هو قدس سره قد حقق في هذا السفر أن الانتزاعيات و الإضافات و إعدام الملكات

لها حظوظ من الوجود و قال بهـذا يدفع عار عظيم عن الحكماء فى بحثهم عن المعقولات الثانيه و الأعراض النسبيه مع أن شأنهم البحث عن الأعيان الموجوده فهو يقول وجود الروابط و الإضافات بنحو النسبيه و إن لم يوجد بنحو الظرفيه و النفسيه و الاستقلال كيف و لو لم تكن موجوده بهـذا النحو لم يكن فرق بين القضايـا الصـادقه و الكـاذبه كمـا لاـ يخفى بل لو لم يكن هـذا الوجود الرابطى إلا فى الـذهن لكفى إذ الوجود سـنخ واحـد و إن كان ذهنيا و خارجيا- أو فى غايه الشـده و نهايه الضـعف و الأولى أن يقال كلامه فى تخالف المفهومين بما هما مفهومان و بما هما كالماهيتين لذينك الوجودين الرابط و المعلول لا أن الوجودين لا جهه اتفـاق بينهمـا إذ مـا به الامتيـاز فى الوجود عين مـا به الاتفاق فهو وجود آخر بنحو النسبيه يلحق الوجود الناعتى للبياض بعد تماميته فإنك أولا تتصدى لإثبات عينيه البياض مثلا و أنه من الطبائع الموجوده فى العين فتعقد عقدا هليا بسيطا ثم بعد ما فرغت من ذلك- تتصـدى لأن له وجودا رابطا للعاج مثلا يلحق البياض بالنحو المـذكور أو يلحق وجود جسم العاج و هذا الإلحاق تاره بالمحمول و تاره بالموضوع إنما هو بالاعتبار، س ره

و الثانی ما هو أحد اعتباری وجود الشی ء الذی هو من المعانی الناعتیه و لیس معناه إلا تحقق الشی ء فی نفسه و لکن علی أن یکون فی شی ء(۱) آخر أو له أو عنده لا- بأن یکون لذاته کما فی الوجود القیوم بذاته فقط فی فلسفتنا و جمله المفارقات الإبداعیه فی الفلسفه المشهوره فإن وجود المعلول من حیث هو وجود المعلول هو وجوده بعینه للعله الفاعلیه التامه عندنا و عندهم لکنا نقول بأن لا جهه أخری للمعلول غیر کونه مرتبطا إلی جاعله التام یکون بتلک الجهه موجودا لنفسه لا لجاعله حتی یتغایر الوجودان و یختلف

۱- کوجود السواد فی الجسم أو له کوجود المعلول للعله أو عنده کوجود المعلوم عند النفس کذا فی الأفق المبین و الغرض من هذا التقسیم الثلاثی الإشاره إلی موارد استعمال الوجود الرابطی و أنه غیر مختص بالأعراض فإنه یستعمل فی وجود الصور الحاله فی المواد و فی وجود المعلول للعله و فی وجود العقل الفعال للنفس- و فی وجود الحق المتعال للعالم حیث یتکلم فی الغایات فعندنا أن العندیه مثل وجود العقل الفعال للنفس لا مثل وجود المدرکات الجزئیه للنفس لأن إدراک الجزئیات لما کان بالإنشاء فهو من قبیل وجود المعلول للعله و کون وجود الجواهر رابطیا بل رابطا بالنسبه إلی وجود القیوم تعالی کما قال قدس سره لا ینافی کونه نفسیا بالنسبه إلی ما دونها و فیما بین أنفسها و الحق أن رابطیه کل الوجودات بالنسبه إلی وجود القیوم بذاته إضافه إشراقیه لیست کرابطیه النسب المقولیه و النسبه بین الرابطین کالنسبه بین الوجود الحقیقی و الانتزاعی، س ره

النسـبتان و هم لا يقولون به إذ المعلول عنـدنا هو أنحاء الوجودات بالجعل الإبـداعی و عندهم إما نفس الماهيات كما فی طريقه الرواقيين أو اتصافها بوجوداتها كما فی قاعـده المشائين فإذن هـذا الوجود الرابطی ليس طباعه أن تباين تحقق الشـی ء فی نفسـه بالـذات بل إنه أحد(١) اعتبـاراته التی عليهـا إن كانت و أما الوجود الرابطی الـذی هو إحـدی الرابطتين فی الهليه المركبه فنفس مفهومه يبـاين وجود الشـی ء فی نفسه و فی قولنـا البياض موجود فی الجسم اعتباران اعتبار تحقق البياض فی نفسه و إن كان فی الجسم و هو بذلك الاعتبار محمول لهل البسيطه و الآخر أنه هو بعينه فی الجسم و هذا مفهوم آخر غير تحقق البياض فی نفسه و إن كان هو بعينه تحقق البياض فی نفسه ملحوظا بهـذه الحيثيه و إنما يصح أن يكون محمولا فی الهل المركبه و مفاده أنه حقيقه ناعتيه ليس وجودها فی نفسها لنفسها بل للجسم.

ثم وجود الشی ء الناعتی بعد أن يؤخذ علی هذه الجهه يلحظ علی نحوين تاره ينسب إلی ذلك الشی ء فيكون من أحواله و تاره إلی المنعوت فيقـال الجسم موجود له البيـاض- فيكون بهـذا الاعتبـار من حالات المنعوت و علی قياس ما تلوناه عليك يقع لفظ الوجود فی نفسه أيضـا بالاشتراك العرفی علی معنيين أحـدهما بإزاء الوجود الرابطی بالمعنی الأول و يعم ما لـذاته و هو الوجود فی نفسه و لنفسه و ما لغيره كوجود الأعراض و الصور و هو

١- و هی تحقـق الشـی ء فی نفسه من غير أن يكون نعتـا كوجود الجوهر و تحققه علی أن يكون نعتـا كوجود العرض بملاحظه النعتيه و النفسيه أو هی أقسامه الثلاثه أعنی فی نفسه فقط و فی نفسه و لنفسه ثم فی نفسه و لنفسه و بنفسه كما مر، س ره

الوجود فی نفسه لا ـ لنفسه و الآخر بإزاء الرابطی بالمعنی الأخیر و هو ما یختص بوجود الشی ء لنفسه و لا ـ یکون للنواعت و الأوصاف.

و الحاصل أن الوجود الرابطی بالمعنی الأول مفهوم تعلقی لا یمکن تعقلها علی الاستقلال و هو من المعانی الحرفیه و یستحیل أن یسلخ عنه ذلک الشأن و یؤخذ معنی اسمیا بتوجیه الالتفات إلیه فیصیر الوجود المحمولی نعم ربما یصح(۱) أن یؤخذ نسبیا غیر رابطی و بالمعنی الثانی مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشی ء فی نفسه- و إنما لحقته الإضافه إلی الغیر بحسب الواقع خارجا عن ماهیه موضوعه فله صلوح أن یؤخذ بما هو هو فیکون معنی اسمیا بخلاف الإضافات المحضه و النسب الصرفه و هذه(۲) الأقسام متأتیه فی العدم علی وزان ما قیل فی الوجود و کثیرا ما یقع الغلط من اشتراک اللفظ فلو اصطلح علی الوجود الرابط لأول الرابطین و الرابطی للأخیر- و بإزائهما الوجود المحمول لأول المعنیین و الوجود فی نفسه للأخیر و کذا فی باب(۳) العدم یقع الصیانه عن الغلط

۱- کما فی المرکب التقییدی، س ره

۲- هذا بحسب القسمه البدویه و إلا فسیجی ء منه ره أن العدم لا یتحقق فیه الرابط، ط ره

۳- لکن العدم الرابط هاهنا عدم الربط فهو من باب إطلاق الحملیه و الشرطیه و نحوهما فی السوالب، س ره

المنهج الثانی فی أصول الکیفیات و عناصر العقود و خواص کل منها و فیه فصول

اشاره

المنهج الثانی فی أصول(۱) الکیفیات و عناصر العقود و خواص کل منها و فیه فصول

فصل (۱) فی تعریف الوجوب و الإمکان و الامتناع و الحق و الباطل

فصل (۱) فی تعریف الوجوب و الإمکان و الامتناع و الحق و الباطل(۲) إن من المعانی التی ترتسم النفس بها ارتساما أولیا هو معنی الضروره(۳) و اللاضروره و لذلک لما تصدی بعض الناس أن یعرفها تعریفا حقیقیا لا لفظیا تنبیهیا عرفها بما یتضمن دورا فعرف الممتنع بأنه لیس بممکن ثم عرف الممکن بما لیس بممتنع و هذا دور ظاهر و عرفوا أیضا الواجب بأنه الذی یلزم من فرض عدمه محال و الممکن بأنه الذی لا یلزم من فرض وجوده و عدمه محال و هذا فاسد لا لما توهمه بعضهم من أن هذا یوجب الدور من جهه تعریفهم الممتنع بما لیس بممکن فإن المراد(۴) منه الممکن العامی و ما عرف بأنه الذی لا یلزم من فرض وجوده و عدمه محال هو الممکن الخاصی فلا یلزم الدور من هذا الوجه بل من أجل(۵) أن من عرف الممتنع بما یجب أن لا یکون عرف الواجب بما ذکرناه فیکون تعریفه دوریا فهذه الأشیاء یجب أن تؤخذ من الأمور البینه فإن الإنسان لا یتصور بعد مفهوم الوجود و الشیئیه العامتین مفهوما أقدم من الضروری و اللاضروری فإذا نسب الضروره إلی الوجود یکون وجوبا و إذا نسبها إلی العدم یکون

۱- القوم و إن کثروها بالانقسام إلی الضروره الذاتیه و الأزلیه و الوقتیه و المنتشره و غیرها من الجهات إلا أن أصولها ثلاثه ثم إنها کیفیات للوجود الرابط- أعنی ثبوت الشی ء للشی ء و لهذا أردف مبحثه بمبحثها، س ره

۲- هو الإمکان و الامتناع، س ره

۳- أی ضروره الوجود أو العدم فیشمل الوجوب و الامتناع، س ره

۴- و قد یجاب بأن الممکن الخاص عباره عن إمکانین عامین و ظاهر أن الإمکان العام إذا کان معلوما لم یحتج الإمکان الخاص إلی تعریف علی حده بل یکفی فیه أن یقال إنه إمکانان عامان فاحتیاجه إلی التعریف لأجل عدم معلومیه الإمکان العام فتعریفه بالمحال تعریف للإمکان العام فإذا فرض تعریف المحال بالإمکان العام کان دورا فتأمل، س ره

۵- وجه الفساد فی تعریف الممکن أن المحال المأخوذ فی تعریفه مجهول- لأن تعریفه دوری لتوقفه علی معرفه الوجوب المتوقفه علی معرفه المحال، س ره

امتناعا و إذا نسب اللاضروره إلى أحدهما أو كليهما حصل الإمكان العام أو الخاص- على أن التعريفات المذكوره مشتمله على خلل آخر و هو أن مفهوم الواجب ليس(۱) ما يلزم من عدمه محال بل هو نفس عدمه محال و ليس لأجل محال آخر يلزم بل قد(۲) لا يلزم محال آخر أو لا يكون ما يلزم أظهر و لا أبين من نفس فرض عدمه و كذا الكلام فى الممتنع فإن المحال نفس الممتنع لا ما يلزم من فرض وجوده فيكون تعريفا للشى ء بنفسه و على هذا السبيل معنى الإمكان بل جميع المفهومات الشامله المبحوث عنها فى العلم الكلى كما نبهناك عليه سابقا و إن اشتهيت أن تعرف شيئا من هذه المعانى الثلاثه- فلتأخذ الوجوب بينا بنفسه كيف و هو تأكد الوجود و الوجود أجلى من العدم لأن الوجود يعرف بذاته و العدم يعرف بالوجود بوجه ما ثم تعرف الإمكان بسلب الوجوب عن الطرفين و الامتناع بإثبات الوجوب على السلب.

ثم اعلم أن القوم أول ما اشتغلوا بالتقسيم للشى ء إلى هذه المعانى الثلاثه نظروا إلى حال المهيات الكليه بالقياس إلى الوجود و العدم بحسب مفهومات الأقسام من غير ملاحظه الواقع الثابت بالبرهان فوجدوا أن لا مفهوم كليا إلا و له الاتصاف بأحد منها فحكموا أولا بأن كل مفهوم بحسب ذاته إما أن يقتضى الوجود أو يقتضى العدم أو لا يقتضى شيئا منهما فحصل الأقسام الثلاثه الواجب لذاته و الممكن لذاته و الممتنع لذاته و أما احتمال كون الشى ء مقتضيا للوجود و العدم جميعا فيرتفع بأدنى الالتفات و هذا هو المراد من كون الحصر فى الثلاثه عقليا ثم لما جاءوا إلى البرهان وجدوا أن احتمال كون الماهيه مقتضيه لوجودها أمر غير معقول بحسب النظر العقلى و إن خرج من التقسيم

۱- و إلا صدق التعريف على المعلول الأول فإنه أيضا ما يلزم من عدمه محال- هو عدم الواجب تعالى و لكن نظره قدس سره إلى عدم حمله على المعرف خاصه من غير تعرض لعدم مانعيته من دخول الغير، س ره

۲- كالدور فقد قال المحقق الخفرى إنه إذا فرض عدم الواجب تعالى يكون طبيعه موجود ما موقوفه على طبيعه إيجاد ما و بالعكس فيلزم الدور و اعترض المصنف عليه بأن الدور بين الطبيعتين لا ضير فيه و هل هو إلا كشبهه البيضه و الدجاجه فلا يلزم محال من عدمه و إن لزم لا يكون ما يلزم أظهر و أبين من نفس عدمه لأن إثبات محاليه هذا اللازم كالتسلسل دونه خرط القتاد بخلاف محاليه عدم الواجب تعالى فإنه محال بنفسه فكما أن كل وجود لا بد أن ينتهى إلى وجود الواجب بالذات كذلك كل ممتنع لا بد أن ينتهى إلى ممتنع بالذات هو عدمه تعالى، س ره

فی أول الأمر فوضعوا أولا معنی الواجب علی ذلک الوجه فإذا شرعوا فی شرح خواصه- انکشف معنی آخر لواجب الوجود کما سنذکر علی وجه التصدیر و هذه عادتهم فی بعض المواضع لسهوله التعلیم کما فعلوا من إثباتهم الوسائط العقلیه و النفسیه و الطبائع الجسمیه و نسبه العلیه و الإفاضه و الآثار إلیها أولا ثقه بما بینوا فی مقامه أن لا مؤثر فی الوجود إلا الواجب و إنما ینسب العلیه و التأثیر إلی ما سواه من المبادی العقلیه و النفسیه و الطبیعیه من أجل أنها شرائط و معدات لفیض الواحد الحق و تکثرات لجهات جوده و رحمته و نحن أیضا سالکوا هذا المنهج فی أکثر مقاصدنا الخاصه- حیث سلکنا أولا مسلک القوم فی أوائل الأبحاث و أواسطها ثم نفترق عنهم فی الغایات لئلا تنبو الطبائع عما نحن بصدده فی أول الأمر بل یحصل لهم الاستیناس به- و یقع فی أسماعهم کلامنا موقع القبول إشفاقا بهم فکما أنهم غیروا معنی الواجب عما فهمه المتعلمون من التعریف الخارج من التقسیم فکذلک نحن غیرنا معنی الممکن فی بعض ما سوی الواجب عما فهم الجمهور کما ستقف(۱) علیه.

فالتقسیم الأقرب(۲) إلی التحقیق ما یوجد فی کتبهم أن کل موجود إذا لاحظه العقل من حیث هو موجود و جرد النظر إلیه عما عداه فلا یخلو إما أن یکون بحیث ینتزع- من نفس ذاته بذاته الموجودیه بالمعنی العام الشامل للموجودات و یحکم بها علیه أم

۱- من أن إمکان الوجودات الإمکانیه هو افتقارها الذاتی الذی هو کونها- أمورا تعلقیه حیثیات ذواتها فی أنفسها و هی عین التعلقات و الارتباطات لا أنها أشیاء لها التعلق و الارتباط و الضروره هی تأکد الوجود و الامتناع هو تأکد العدم و الإمکان هو سلب التأکدین فهو أمر بین الأمرین لیس بتأکد الوجود و لا العدم و هو أی الإمکان بهذا الاعتبار یقبل الشده و الضعف بحسب القرب و البعد من الطرفین و عنهما، ن ره

۲- یرد علیه أولا- أن هذا التقسیم یفید انقسام الموجود إلی واجب الوجود بالذات- و غیره من الممکنات وجودا أو ماهیه فلا یبقی محل لتقسیم الواجب ثانیا إلی الواجب بالذات و بالغیر و بالقیاس إلی الغیر و هو ظاهر. و ثانیا أن المراد بالموجود فی المقسم لا بد أن یکون هو الأعم من الوجود الموجود بنفس ذاته و الماهیه الموجوده بالوجود و لا بد أن یکون المراد بانتزاع الوجود حینئذ الحکم بالاستقلال بالموجودیه بنفسه أو بغیره و إلا فالانتزاع بمعنی وجدانه- موجودا ثابت فی جمیع الأقسام و لا أقل فی الوجود الواجبی و الوجود الإمکانی فإن الوجود عینهما جمیعا بناء علی التشکیک و الواجب حینئذ فی تقریر التقسیم أن یقال إن کل موجود مستقل بالوجود عند العقل إما أن یستقل به بذاته أو بغیره و الأول هو الواجب و الثانی هو الممکن و یخرج من التقسیم حینئذ الوجود الرابط لعدم استقلاله بالوجود عنده ره و لو مع انضمام متعلقه من الطرفین هذا و أخذ الموجود فی المقسم علی نحو یشمل الرابط و طرفیه جمیعا إشکال آخر علی التقسیم و یمکن دفع هذا الإشکال عن التقسیم بتقریر آخر و هو أن یقال إن کل ما یصفه العقل بأنه موجود بنحو ما إما أن یکون متعلق الوجود بغیره أو لا الأول الممکن و الثانی الواجب. و ثالثا أن التقسیم علی هذا النحو یعود بالحقیقه إلی تقسیم الموجود إلی المستقل و الرابط من غیر أن یحلل به معنی الإمکان و الوجوب من جهه کونهما مادتین للقضایا المؤلفه، ط

لا يكون كذلك بل يفتقر فى هذا الانتزاع إلى ملاحظه أمر وراء نفس الذات و الحقيقه كانتسابه إلى شى ء ما أو انضمام شى ء ما إليه أو غير ذلك فالأول هو مفهوم الواجب لذاته- الحق الأول و نور الأنوار على لسان الإشراق الوحده الحقيقيه عند الفيثاغورثيين- و حقيقه الحقائق عند الصوفيه و الثانى لا يكون ممتنعا لذاته بعد ما جعلنا المقسم الموجود- فلنسمه ممكنا سواء كان ماهيه أو إنيه إلا أن موجوديه الماهيات بانضمام الوجود إليها و انصباغها به و موجوديه الوجودات بصدورها عن الجاعل التام كوقوع الأضواء و الأظلال على الهياكل و القوابل بل بتطوره بالأطوار الوجوديه المنسوبه إلى الماهيات بنحو الانصباغ و الاتصاف و الاستكمال و إلى القيوم الجاعل على نحو القيام و النزول و التشعشع و الالتماع و التجلى و الفيض و الرشح إلى غير ذلك مما يليق بتقدسه و غناه عما سواه فمصداق حمل مفهوم الموجود العام و مبدإ انتزاع هذا المعنى الكلى فى الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا ملاحظه جهه أخرى و اعتبار أمر آخر غير ذاته من الحيثيات الانضماميه أو الانتزاعيه التعليليه أو التقيديه و فى الممكن بواسطه حيثيه أخرى انضماميه اتحاديه- إذا أريد به الماهيه أو ارتباطيه تعلقيه إذا أريد به نحو من الوجود و إذ سينكشف لك بنحو البرهان أن موجوديه الممكن ليست إلا باتحاده مع حقيقه الوجود كما أشير إليه و أن مناط إمكان وجوده ليس إلا كون ذلك الوجود متعلقا بالغير مفتقرا إليه و مناط الواجبيه ليس إلا الوجود الغنى عما سواه فإمكان الماهيات الخارجه عن مفهومها الوجود عباره عن لا ضروره وجودها و عدمها بالقياس إلى ذاتها من حيث هى هى و إمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطه و متعلقه و بحقائقها روابط و تعلقات إلى غيرها فحقائقها حقائق تعلقيه و ذواتها ذوات لمعانيه- لا استقلال لها ذاتا و وجودا بخلاف الماهيات الكليه فإنها و إن لم يكن لها ثبوت قبل

الوجود إلاـ أنها أعيان متصوره بكنهها ما دام وجوداتها و لو فى العقل فإنها ما لم يتنور بنور الوجود لا يمكن الإشاره العقليه إليها بأنها ليست موجوده و لا معدومه فى وقت من الأوقات بل هى باقيه على احتجابها الذاتى و بطونها الأصلى أزلا و أبدا و ليست حقائقها حقائق تعلقيه فيمكن الإشاره إليها و الحكم عليها بأنها هى هى و أنها ليست إلا هى و أنها لا موجوده و لا معدومه و لا متقدمه و لا متأخره و لا مصدر و لا صادر و لا متعلق و لا جاعل و لا مجعول و بالجمله ليست محكوما عليها بحسب ذواتها و لو فى وقت وجودها المنسوب إليها مجازا عند العرفاء(١) بنعت من النعوت إلاـ بأنها هى هى لا غير بخلاف الوجودات فإن حقائقها تعلقيه لا يمكن للعقل الإشاره إليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل- بأنها هى هى إذ ليست لها هويات انفصاليه استقلاليه و مع هذا فإنها عينيات صرفه بلا إبهام و وجودات محصنه بلا ماهيات و أنوار ساذجه بلا ظلمه و هذا مما يحتاج تصورها إلى ذهن لطيف ذكى فى غايه الذكاء و الدقه و اللطافه و لهذا قيل إن هذا طور وراء طور العقل لأن إدراكها يحتاج إلى فطره مستأنفه و قريحه ثانيه فكما أن الماهيات(٢) الغير البسيطه التى لها حد لا يمكن تصورها بحدودها و الاكتناه بماهياتها إلا بعد تصور ما سبق عليها من مقوماتها الذاتيه فكذلك لا يمكن اكتناه شى ء من أنحاء الوجودات الفاقره الذوات إلا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مباديه الوجوديه و مقوماته الفاعليه و من تعمق تعمقا شديدا فيما ذكره المنطقيون فى كتاب البرهان أن الحد و البرهان متشاركان فى الحدود و أن الحد(٣) الأوسط فى البرهان بعينه هو

١- متعلق بقوله محكوما عليها، ه ره

٢- يعنى أن الماهيات الكليه المركبه كالإنسان و الفرس مع كونها أعيانا متصوره بكنهها إذا قطع النظر عن مفهومها لم تبق مع أن هنا شيئا و شيئا فكيف فى الوجودات مع قطع النظر عن مقومها الوجوبى و الحال أن هنا شيئا و ربط شى ء و الربط لا حكم له فى نفسه، س ره

٣- أى العلل المأخوذه فيه لأن الوسط كما قال الشيخ ما يقرن بقولنا لأنه و هو بعينه و شخصه هو الحد المتأخر أى حقيقه الشى ء لأن الفصل هو الصوره و شيئيه الشى ء بصورته- ٨٧ كما قال الشيخ صوره الشى ء ماهيته التى هو بها هو و هذه العبارات الثلاث متقاربه و قد مر البيان المنطقى و الإلهى فتذكر و أما البيان المناسب لمذاق الإلهيين كقول المعلم أن الجواب عما هو و لم هو فى كثير من الأشياء واحد فهو أن عله الوجود المقيد المحدود كوجود زيد هو الفيض المقدس فإن ظهوره منطو فى ظهوره كانطواء أنوار الكواكب تحت نور الشمس بوجه و حقيقته أيضا هو لأنه تمامه و شيئيه الشى ء إنما هى بتمامه لا بنقصه- و لهذا قال فى أوائل كتابه المبدأ و المعاد أما عند المعتبرين من المشائين فيشبه أن يكون حيثيه فاعليه الفاعل لوجود شى ء داخله فى مصداق الحكم على ذلك الشى ء بالوجود- و قال فى بحث مراتب العقل النظرى منه أو لعلك تقول إذا كان كل هيولى أولى قوه محضه و إمكانا صرفا و إبهاما محضه فما الفارق بين الهيوليات فإنهم ذهبوا إلى أن لكل واحده من صور الأفلاك الكليه هيولى خاصه سوى هيولى العناصر ثم أجاب بأن الفرق بين الهيوليات إنما كان بعللها فإن تحصلاتها بالعلل القريبه منها كالعقول الفعاله بانضمام الصور الحاله و شركتها إياه فى إفاده المواد ٨٨ ثم قال بعد كلام و لك أن تقول بحسب التحليل من النظر أن تحصل الشى ء بالفاعل القريب تحصل بأمر خارج و لكن يجب أن يتفطن بأن فاعل الشى ء بمنزله ذات الشى ء بل أقرب منها إلى ذاته فالتحصل بالفاعل- ليس تحصلا بأمر خارج عن قوام الشى ء انتهى. و الحاصل أنه كما أن تحصلات الصور بعينها تحصلات الهيوليات و اختلافها عين اختلافها و إذا قيل ما الهيولى فى نفس الأمر صح أن يقال هى النار و الهواء و غيرها من

الصور كما يقال الهيولى مع المتصل متصله و مع المنفصل منفصله و مع الماء ماء و مع الهواء هواء و هكذا و الصوره شريكه لعله الهيولى كذلك فى كثير من الأشياء- التى هى الوجودات الخاصه بالنسبه إلى الفيض المقدس و على اصطلاح بعض العرفاء حيث يطلق الماده على الفيض و الوجود المنبسط كما يجى ء فى بحث العله و المعلول من هذا الكتاب كان فيما نحن فيه تحصل الصوره بالماده بعكس الهيولى و الصوره على اصطلاح الحكماء و يجوز أن يراد بكثير من الأشياء المفارقات النوريه حيث إنها ليست لها إلا- عله الوجود لتجردها عن الماده و الصوره فقوامها بعله الوجود فليس لها ما هو إلا هى- و لا فرق بين أن يحمل لم هو فيها على اللميه الفاعليه أو اللميه الغائيه لأنهما فيها واحد، س ره

الحد المتأخر الذی هو الفصل(۱) فی الحد و ما ذکره المعلم الأول فی أثولوجیا أن الجواب عما هو و لم هو فی کثیر من الأشیاء واحد یجد إشاره لطیفه غامضه بل واضحه إلی صحه ما قلناه.

و بالجمله تجرید الممکن عن مقوماته بحسب الماهیه أو الوجود لیس إلا من تعملات النفس و تصرفاتها.

و قد تبین مما ذکر من معنی الإمکان و الوجوب أن ما حظه فی نفس ذاته الإمکان و الافتقار لا یصح أن یقتضی وجود ذاته لا تاما و لا ناقصا و لا ترجیح وجوده أو عدمه سواء بلغا حد الوجوب أو لا فإذن تجویز کون ذات الممکن مقتضیا لرجحان الوجود و أولویته رجحانا متقدما علی وجوده و أولویه باعثه لتحققه إنما نشأ من الغفله عن کون

۱- و الفصل هو الصوره و صوره الشی ء ماهیته التی هو بها ما هو علی ما قاله الشیخ فصار ما هو و لم هو واحدا، ه ره

الممکن فی نفسه مع انقطاعه عن سببه باطلا محضا و لیس له امتیاز و لا تأثیر و لا اقتضاء أصلا.

و أیضا لو اقتضی ذات ممکن ما أولویه وجوده و رجحانه لزم الترجیح من غیر مرجح لأنه لما لم یکن قبل وجوده تمیز و لا تخصص فحیث اقتضی ممکن ما أولویه وجوده و تخصصه بمرتبه من مراتب الوجود و لا یقتضی ممکن آخر أولویه وجوده و تخصصه بتلک المرتبه مع عدم تمیز شی ء منهما عن الآخر لبطلانهما فی تلک المرتبه یلزم ما ذکرناه من الترجیح بلا مرجح و التخصیص بلا مخصص- و أشیر إلی معنی الإمکان الذاتی الشامل لجمیع الممکنات فی قوله تعالی کُلُّ شَیْ ءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ إذ الهلاک عباره عن لا استحقاقیه الوجود فاستثنی وجهه و هو جهه الوجوب الذی هو فعلیه الوجود و بهذه النغمه الروحانیه قیل اهتزت نفس النبی اهتزازا علویا لا سفلیا حیث سمع قول لبید-

ألا کل شی ء ما خلا الله باطل و کل نعیم لا محاله زائل

. و طربت طربا قدسیا لا حسیا و قال اللهم إلا أن العیش عیش الآخره.

و أما الحق(۱) فقد یعنی به الوجود فی الأعیان مطلقا فحقیه کل شی ء نحو وجوده العینی- و قد یعنی به الوجود الدائم و قد یعنی به الواجب لذاته و قد یفهم عنه حال القول و العقد من حیث مطابقتهما لما هو واقع فی الأعیان فیقال هذا قول حق و هذا اعتقاد حق و هذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق(۲) فهو الصادق باعتبار نسبته إلی الأمر و حق باعتبار نسبه الأمر إلیه و قد أخطأ(۳) من توهم أن الحقیه عباره عن نسبه الأمر فی نفسه إلی القول أو العقد و الصدق نسبتهما إلی الأمر فی نفسه- فإن التفرقه بینهما بهذا الوجه فیها تعسف و أحق الأقاویل ما کان صدقه دائما

۱- أی المذکور فی أول الفصل فله أربعه معان المرادف للوجود المطلق بل مطلق الوجود و الوجود الدائم کوجود العقل و الحق تعالی شأنه و مطابقیه القول بالفتح للواقع و کذا مطابقیه العقد الذی فی القضایا المعقوله له، س ره

۲- و مرجعه إلی أن الحق هو الوجود العینی و إنما یتصف به القول بدعوی- أن مضمونه هو الوجود العینی و أما الصدق فهو مطابقه القول للخارج علی أی حال، ط

۳- فجعل زید قائم إذا کان قائما فی الواقع صادقا و الواقع حقا و هذا تعسف لأنه یکون من قبیل وصف الشی ء بحال متعلقه إذا قلنا هذا القول حق، س ره

و أحق من ذلک ما کان صدقه أولیا و أول الأقاویل الحقه الأولیه التی إنکاره مبنی کل سفسطه هو القول بأنه لا واسطه بین الإیجاب و السلب فإنه إلیه ینتهی جمیع الأقوال عند التحلیل و إنکاره إنکار لجمیع المقدمات و النتائج و هذه(۱) الخاصه من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه فی کل موجود و نقاوه(۲) ما ذکره الشیخ فی الشفا- لسبیل مقابیح السوفسطائیه أن یسأل عنهم إنکم هل تعلمون أن إنکارکم حق أو باطل أو تشکون فإن حکموا بعلمهم بشی ء من هذه الأمور فقد اعترفوا بحقیه اعتقاد ما- سواء کان ذلک الاعتقاد اعتقاد الحقیه فی قولهم بإنکار القول الحق أو اعتقاد البطلان أو الشک فیه فسقط إنکارهم الحق مطلقا و إن قالوا إنا شککنا فیقال لهم هل تعلمون أنکم شککتم أو أنکم أنکرتم و هل تعلمون من الأقاویل شیئا معینا- فإن اعترفوا بأنهم شاکون أو منکرون و أنهم یعلمون شیئا معینا من الأشیاء فقد اعترفوا بعلم ما و حق ما و إن قالوا إنا لا نفهم شیئا أبدا و لا نفهم أنا لا نفهم و نشک فی جمیع الأشیاء حتی فی وجودنا و عدمنا و نشک فی شکنا أیضا و ننکر الأشیاء جمیعا حتی إنکارنا لها أیضا و لعل هذا مما یتلفظ به لسانهم معاندین فسقط الاحتجاج معهم و لا یرجی منهم الاسترشاد فلیس علاجهم إلا أن یکلفوا بدخول النار- إذا النار و اللانار واحد و یضربوا فإن الألم و اللاألم واحد ذنابه قسمه المفهوم بحسب المواد الثلاث إلی الواجب و الممکن و الممتنع

۱- أی الأحقیه فی التصورات إنما هی للموجود بما هی موجود فإنه أبده البدیهیات و أغناها عن التعریف فالتصدیق أیضا أولیتها باعتباره، س ره

۲- إنما تعرض قبل الخوض فی المسائل لهذا إذ ما لم یبطل مذهبهم لا یفید البرهان شیئا ثم إنه و إن نقاه إلا أن فیه بعد شیئا لأنه إذا کان معنی قوله أو تشکون أنکم تعلمون شککم بجعل کلمه إن مخففه من المثقله فلا یلائمه قوله فیما بعد و إن قالوا إنا شککنا و أیضا یلزم التکرار مع قوله فیقال لهم هل تعلمون أنکم شککتم و إن کان قوله أو تشکون مقابلا لقوله هل تعلمون فلا یلائمه الأمور بصیغه الجمع و أیضا لا یلائمه قوله أو الشک فیه کما لا یخفی لکن لا غبار علیه بأن یجعل قوله و إن قالوا إنا شککنا إلخ متفرعا علی القائل المطوی لقوله هل تعلمون إن جعلنا أو تشکون مفعولا و کلمه إن مخففه من المثقله أو متفرعا علی قوله أو تشکون لجعله مقابلا لتعلمون و شکا آخر مقدرا لتعلمون إذ الإنکار بعد الشک غالبا فیدل علیه لفظ الإنکار و لا تکرار علی أی التقدیرین لأن شککتم و أنکرتم من باب جعل المتعدی نازلا منزله اللازم و فی الأول لم یکن کذلک، س ره

قسمه حقیقیه أو فی مرتبتها لأن احتمال ضروره طرفی الوجود و العدم أو الإیجاب و السلب ساقط عن الاعتبار مع صحه القریحه و هی جاریه فی جمیع المفهومات بالقیاس إلی أی محمول کان فکل مفهوم إما أن یکون واجب الحیوانیه أو ممتنعها أو ممکنها- لکن حیثما یطلق الواجب و قسیماه فی العلم الکلی یتبادر الذهن إلی ما یکون بالقیاس إلی الوجود فهذه بعینها هی المستعمله فی فن المیزان لکن مقیده بنسبه محمول خاص هو الوجود.

و أما ما توهمه بعض من أن هذه مغایره لتلک بحسب المعنی و إلا لکانت لوازم الماهیات واجبه لذواتها فمندفع(۱)(۲) بأن اللازم منه هو أن یکون الأربعه واجبه الزوجیه لا واجبه(۳) الوجود فاختلاف(۴) المعنی بحسب اختلاف المحمول- لا بحسب اختلاف مفهوم الوجوب الذی هو الماده و الجهه و بعض(۵) أجله أصحاب البحوث حیث لم یتفقه أن لازم الماهیه کثبوت الزوجیه للأربعه إنما ینسب بالذات

۱- و الأولی أن یقال أنکم أن أردتم بقولکم واجبه لذوات الماهیات سلمنا الملازمه و منعنا بطلان التالی و إن أردتم به واجبه لذوات اللازم منعنا الملازمه، س ره

۲- الدافع بهذا هو السید الشریف فی حاشیه الشرح القدیم، ه ره

۳- أی لا أن الأربعه واجبه الوجود و الظاهر أن یقال لا أن الزوجیه واجبه الوجود لکن لما استلزم وجوب الزوجیه لذاتها وجوب الأربعه کذلک لکونها نعتا- لا یتحقق بدون المنعوت و کیفا مختصا بالکم و لا سیما أنها لازمه لماهیه الأربعه قال ما قال، س ره

۴- ۹۱ قال فی الشوارق یعنی أن کون المتبادر فی هذا الفن هو وجوب الوجود لذاته- إنما هو لاعتبارهم هذا المعنی بعینه فی محمول خاص هو الوجود لا- لأجل التفاوت فی المعنی انتهی یعنی أن صاحب المواقف یرید أن الوجوب هنا یغایر من جهه وضع اللفظ للوجوب- الذی هناک فیکون مشترکا لفظیا، ه ره

۵- هو المحقق الدوانی و حاصل ما أجاب عما ذکره المتوهم و هو صاحب المواقف أنه إنما یلزم کون الزوجیه واجبه لملزومها بذاتها إن کان ملزومها واجبا و لیس فلیس- و هذا بناء علی زعم هذا المحقق من أن لازم الماهیه لازم کلا الوجودین و هذا غلط لأن هذا ضم القسمین و الوحده معتبره فی الأقسام و حاصل رده قدس سره أن لازم الماهیه لازم لنفسها بلا مدخلیه وجودها حتی لو جاز ثبوت المعدومات لکان لازما لها فالظرفیه فی قولنا الأربعه زوج ما دامت موجوده ظرفیه بحته فلا یتوقف لزومها لا علی وجود الأربعه و لا علی جاعل الأربعه توقفا ذاتیا، س ره

إلى نفس الماهيه و لا يتوقف ذلك الثبوت الرابطى على جاعل الماهيه إلا بالعرض فى الطبائع الإمكانيه الغير المتحققه إلا بالجعل و لا على وجودها إلا بالعرض أيضا- من جهه أنها حاله الاقتضاء مخلوطه بالوجود لا بالذات حتى يكون العله المقتضيه- مركبه عند العقل من الماهيات و حيثيه الوجود لها على أن يكون القضيه المعقوده لذلك الحكم وصفيه ظن أن كون اللوازم واجبه لملزوماتها نظرا إلى ذواتها إنما يتصور إذا كانت الملزومات واجبه الوجود لذواتها إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها إلى ما يوجدها و ظن أن(١) الضروره فى قولنا الأربعه زوج ما دامت موجوده بالضروره ضروره وصفيه مقيده بقيد الوجود و لم يتميز الضروره الذاتيه عن الضروره بشرط الوصف و لا الضروره الذاتيه الأزليه كما فى قولنا الله قادر و حكيم بالضروره عن الضروره الذاتيه الصادقه حاله الوجود أى مع الوجود لا بالوجود كما فى هذه الضروره أ ليس بين الضروره بالشى ء زمانيه أو غيرها- و بين الضروره ما دام الشى ء كذلك و بين الضروره الأزليه السرمديه الذاتيه فرق محصل فاتخذه سبيلا مستبينا إلى تحصيل الضروره الذاتيه مع الوصف لا بالوصف- و هذه الضروره التى هى مع وصف الوجود لا به مشترك عندنا بين ذاتيات الماهيه المتقدمه و لوازمها المتأخره و الفارق هو التقدم و التأخر بنحو واحد منهما هو ما بحسب الذات و الماهيه لا بحسب الطبع و العليه المشهوريه

فصل (٢) فى أن واجب الوجود لا يكون بالذات و بالغير جميعا و فى عدم العلاقه اللزوميه بين واجبين لو فرضنا

١- يعنى هاهنا أمور ثلاثه الضروره الأزليه و الضروره الذاتيه فى حال الوصف على سبيل الظرفيه البحته و الضروره بشرط الوصف و هى المشروطه و الوصفيه فاختلط و لم يميز بين الذاتيه و المشروطه حيث جعل ضروره لوازم الماهيات مشروطه بوجودها و جاعل وجودها- مع أن قيد الوجود محمول على الظرفيه البحته و لا بين الضروره الأزليه و الذاتيه فى حال الوجود حيث قال إن كون اللوازم واجبه لملزوماتها نظرا إلى ذواتها إنما يتصور إلخ- إذ لو ميز لم يقل بذلك فإن اللازم واجب للملزوم نظرا إلى ذات الملزوم و لا يلزم أن يكون ذلك الملزوم ضروريا أزليا نعم لا بد أن يكون عقد القضيه ضروريا ذاتيا فحسب، س ره

(۱) کل ما لا عله له فی ذاته لا یجب بعله لأنک قد علمت أن مناط کون الشی ء واجبا بالذات هو کونه إذا نظر إلیه من حیث ذاته بذاته مطابقا للحکم علیه بأنه موجود و محکیا عنه بذلک من غیر حیثیه أخری انضمامیه أو انتزاعیه تقییدیه(۲) أو تعلیلیه فإن مصداق الحکم علی الأشیاء قد یکون نفس ذات الموضوع من غیر اعتبار آخر مطلقا و هو الضروری الأزلی الدائم و قد یکون نفس الموضوع من دون شرط و عله لکن ما دام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت- فالحیثیه المذکوره تؤخذ علی نحو الظرفیه البحته لا- علی تعلیل الحکم أو تقییده به- کقولنا الإنسان حیوان و الإنسان إنسان و یقال له الضروری الذاتی و قد یکون ذات الموضوع باعتبار حیثیه تعلیلیه خارجه عن مصداق الحکم و قد یکون مع حیثیه أخری غیر الذات تقییدیه سواء کانت سلبیه کزید أعمی أو إضافیه کالسماء فوقنا أو اعتباریه(۳) کزید ممکن أو انضمامیه کزید أبیض فصدق الموجودیه علی

۱- الحق أن المطلبین بدیهیان و ما ذکره منبه علیهما و من فروعهما مسأله بساطه الواجب تعالی حیث یقال لو کان له أجزاء واجبات لم یؤد الترکیب إلی الوحده إذ بین الواجبات إمکان بالقیاس و لا علاقه حینئذ فکان کل واجبا علی حده بسیطا هذا خلف و من فروعهما عدم جریان التسلسل فی الواجبات کما سیأتی فی دلیل الشیخ الإشراقی علی أن ماهیه الواجب إنیته من أنه لو کان له ماهیه کان لها أفراد غیر متناهیه واجبه الوجود فلم یمکن أن یقال یلزم التسلسل لتکافؤها، س ره

۲- إذا قید شی ء بالحیثیه فذلک علی ثلاثه أنواع أحدها أن یکون الغرض من التقیید بیان الإطلاق عن جمیع ما عداه و یسمی هذا حیثیه إطلاقیه مثل ما یقال الماهیه من حیث هی حکمها کذا أی مع قطع النظر عن جمیع ما عداها حکم نفسها کذا و فی الموقف التاسع من الإلهیات الذی فی فیضه و إبداعه تعالی جعل المصنف الحیثیه الإطلاقیه قسمین- و أدرجها فی الحیثیه التقییدیه نظرا إلی ظاهر التقیید فی التعبیر و غیره ثلث القسمه و الثانی أن یکون الغرض من التقیید بیان عله الحکم للمقید و یسمی حینئذ تعلیلیه کأن یقال الإنسان من حیث إنه متعجب ضاحک و الثالث أن یکون الغرض من التقیید أخذ المقید مع القید مجموعین فیسمی حینئذ تقییدیه کأن یقال الجسم من حیث إنه سطح أبیض- فإذا قیل الأسود من حیث السواد قابض لنور البصر فالحیثیه تقییدیه و إذا قیل من حیث صنعه الصباغ قابض له فالحیثیه تعلیلیه، س ره

۳- هذا من قبیل ذکر العام بعد الخاص فالمراد به ما عد الخاص إذ الثلاثه اعتباریه و الانتزاعیه فی مقابل الانضمامیه و تمثیله بزید ممکن بناء علی کون الإمکان- بمعنی تساوی الطرفین أو جواز الطرفین و إلا- فالإمکان بمعنی سلب الضروره یناسب الحیثیه السلبیه و نظره عند قوله من غیر حیثیه أخری انضمامیه أو انتزاعیه إلی مجرد نفی الحیثیات و إلا- فالأولی تقدیم التعلیلیه و التقییدیه علی الانضمامیه و الانتزاعیه- کما فعل عند التفصیل بأن یقال من غیر حیثیه أخری تعلیلیه أو تقییدیه انضمامیه أو انتزاعیه سلبیه أو ثبوتیه إضافیه أو غیر إضافیه، س ره

الواجب الوجود من قبيل الضروره الأزليه إذ معنى كون الشى ء واجبا لذاته أن يكون بحيث إذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار أى معنى كان و أيه حيثيه كانت غير نفس الـذات يصـدق عليه مفهوم الوجود و الموجوديه فحينئذ نقول إذا فرض كون تلك الذات مستنده فى موجوديتهـا إلى عله موجبه خـارجه عنهـا لاـ يخلو إما أن يكون بحيث لو ارتفع المقتضـى لوجودها أو فرض ارتفاعه عنهـا أو قطع النظر عن ملاـحظه تـأثيره فيهـا يبقى كونه مطابقا لصـدق الموجود و محكيا عنها بالموجوديه أم لا يكون- فإن كان الأول فلا تأثير لإيجاب الغير لوجودها لتساوى فرض وجوده و عـدمه- و اعتباره و لا اعتباره و قـد فرض كونه مؤثرا هـذا خلف و إن كـان الثـانى فلم يكن مـا فرض واجبا بالـذات واجبا بالـذات فكلا الشـقين من التالى مسـتحيل و بطلان التالى بقسـميه يوجب بطلان المقدم فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل فكل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته.

و من هاهنا تبين أنه لا يصح أن يكون لواجب الوجود علاقه لزوميه مع واجب وجود آخر لو فرضـنا إذ العلاقه العقليه إنما يتحقق بين أمـور يكـون بعضـها عله موجبه لبعض آخر أو بين أمور تكون معلوله لعله واحـده موجبه بلاـ واسـطه أو بوسـط فإنـا نعلم أن الأمور التى ليست بينها علاقه العليه و المعلوليه و الافتقار و الارتباط بغير وسط أو بوسط يجوز عند العقل وجود بعضها منفكا عن الآخر- فإذن لو فرضـنا بين الواجبين المفروضـين تلازما ذاتيا و تكافؤا عقليا يلزم معلوليه أحـدهما أو كلاهما فيلزم إمكان شـى ء من الواجب و هو ينافى الوجوب الذاتى هذا خلف.

طریق آخر لو کان بین الواجبین تلازم لزم اجتماع(۱)(۲) وجودین معا فی ذات واحده و الملازمه تظهر بأدنی تأمل و کذا بطلان اللازم فالذات الواجبیه بما هی واجبیه لا یعرض لها الوجوب بالقیاس إلی ما لا یحتاج إلیه سواء کان واجبا أو ممکنا(۳) کما لا یعرض لها الوجوب بالغیر و لا یأبی(۴) طباع مفهوم الواجبیه عن أن یکون للواجب إمکان بالقیاس إلی الغیر و للغیر إمکان بالقیاس إلیه إلا إذا لوحظت بینهما علاقه العلیه و المعلولیه و ارتباط الإیجابی و الوجوبی و شی ء من ذلک لا یتحقق بین الواجبین کما علمت فلو فرض وجود واجبین لا یکون بینهما معیه ذاتیه و لا علاقه لزومیه بل مجرد صحابه اتفاقیه یثبت لکل منهما إمکان بالقیاس إلی الآخر و المضافان اللذان وجوب کل منهما مع الآخر لا یکفی فی تحققهما موضوعاهما- بل یفتقران(۵) إلی ثالث جامع بینهما موقع الإضافه کما فصل فی کتاب البرهان- حیث تبین فیه کیفیه تحدید کل منهما و أنه یجب أن لا یؤخذ فیه المضاف الآخر

۱- وجود بالذات لوجوبه و وجود بالغیر لمکان التلازم، س ره

۲- یعنی أن أحد الوجودین بالذات و الآخر بالغیر لمکان التلازم، ن ره

۳- یکون معلولا لواجب آخر و أما الممکن المعلول لهذا الواجب فهو و إن لم یقتض وجوده لکنه یستدعیه، س ره

۴- لأن الإمکان المنافی للوجوب الذاتی هو الإمکان الذاتی فلا یأبی نفس مفهومه الإمکان بالقیاس نعم یأباه إذا تحقق بینهما تلازم و هو بین الواجبین محال، س ره

۵- اعلم أنه قد یحصل التکرار فی التعریف لأجل الضروره مثل تحدید الإضافات- فإن کل واحد من المتضایفین لما کان العلم به مع العلم بالآخر لتساویهما فی المعرفه و الجهاله- مع وجوب تقدم العلم بالمعرف علی العلم بالمعرف وجب أن یعرف بإیراد السبب الذی یقتضی کونهما متضایفین لیتحصلا بسبب ذلک معا فی العقل و نخص البیان بالذی یراد تعریفه منهما و مثاله ما ذکره الشیخ فی تعریف الأب و هو أنه حیوان تولد آخر من نوعه- من نطفته من حیث هو کذلک الحیوان هو الأب و الآخر من نوعه هو الابن لکنهما أخذا عاریین عن الإضافه و تولده من نطفته سبب کونهما متضایفین و قولنا من حیث هو کذلک تکرار لما مضی و هو ضروری لأنه الذی یضیف معنی الإضافه إلی الحیوان- الذی هو الأب و یخص البیان المذکور به لأن الأب إنما یکون مضافا إلی الابن من هذه الجهه فالتکرار مع کونه منهیا فی الحدود هنا واجب و إلا لأمکن صدقه علی الذات الموصوفه بالأبوه لا من جهه صفه الأبوه لکن المقصود تحدید الذات مع الصفه، س ره

بل إنما يؤخذ فى التحديد السبب الموقع للإضافه بينهما

فصل (۳) فی أن واجب الوجود إنيته ماهيته

اشاره

فصل (۳) فی أن(۱)(۲) واجب الوجود إنيته ماهيته بمعنى أنه لا ماهيه له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنه الماهيه بخلاف الممكن كالإنسان مثلا فإن له ماهيه هو الحيوان الناطق و وجودا و هو كونه فی الأعيان و فيه وجوه.

الأول لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته

يلزم كونه مع بساطته كما سنبين قابلا و فاعلا بيان اللزوم أن وجوده لكونه عرضيا لماهيته يكون معلولا لأن كل عرضی معلول إما لمعروضه و إما لغيره فلو كان معلولا لغيره يلزم إمكانه إذ المعلوليه للغير ينافی الواجبيه هذا خلف فإذن الماهيه يكون قابلا للوجود من حيث المعروضيه فاعلا له من حيث الاقتضاء و فی بطلان التالی كلام سيرد عليك إن شاء الله.

الثانی لو كان وجوده زائدا عليه يلزم تقدم الشی ء بوجوده

علی وجوده- و بطلانه ضروری من دون الاستعانه(۳) بما ذكره صاحب المباحث من أنه يفضی

۱- الأولى ماهيته إنيته و إن كان الأول أيضا يفيد مفاد الثانی خصوصا بعد ما بينه بقوله بمعنى أنه لا ماهيه له إلخ إلا أنه أنسب بمذهب الأشعری كما فی الشوارق، س ره

۲- هذا البحث لا محيص عنه حتى على تقسيم المصنف ره الموجود إلى الواجب و الممكن بانتزاع الوجود عن ذاته بذاته و انتزاعه بملاحظه غيره فإن الممكن على هذا التقسيم يمكن أن يكون موجودا بالواسطه فی الثبوت كالوجود الإمكانی أو بالواسطه فی العروض كالماهيه فالواجب موجود بذاته من غير واسطه خارجه أعم من الواسطه فی الثبوت و الواسطه فی العروض إلا أن الذی يثبته نوع البراهين من وجود الواجب هو الموجود الذی لا واسطه فی الثبوت لوجوده فنفی الواسطه فی العروض فی مورده يحتاج إلى هذا البحث حتى يتم للواجب مصداق على هذا التقسيم، ط

۳- أی نجعل التالی تقدم الشی ء بوجوده على وجوده ليكون بطلانه ضروريا- لا ما ذكره صاحب المباحث من التسلسل ليكون نظريا و ليس المراد أنه من دون الاستعانه فی بطلان تقدم الشی ء على نفسه بما ذكره و إن جرى لزوم التسلسل فيه لأنه على فرض جواز تقدم الشی ء على نفسه تقدم على المتقدم لأن المتقدم نفسه و الفرض جواز تقدم الشی ء على نفسه و هلم جرا و أما قوله وجود الشی ء مرتين فهو من باب الاكتفاء بالأقل و إنما قلنا ليس المراد ذلك إذ لا دخل لقوله لأن الوجود المتقدم إن كان نفس الماهيه فذاك إلخ فی إبطال تقدم الشی ء بوجوده على وجوده مطلقا على أن بطلانه أظهر من بطلان التسلسل بمراتب كيف و هو أبده من بطلان الدور فكيف يسوغ جعل بطلان التسلسل- دليلا على بطلان تقدم الشی ء على نفسه و يمكن جعله دليلا على بطلان تقدم الشی ء هنا- و حينئذ لم يكن قوله إن كان نفس الماهيه غير مناسب و يمكن التعميم أيضا بأن يراد

بالماهيه- مطلقها لا الماهيه الواجبه فقط، س ره

إلی وجود الشـی ء مرتین و إلی التسـلسل فی الوجودات لأـن الوجود المتقـدم إن کان نفس الماهیه فـذاک و إن کان غیرها عاد الکلاـم فیه و تسـلسل وجه اللزوم أن الوجود حینئـذ یحتـاج إلی المـاهیه احتیـاج العـارض إلی المعروض فیکون ممکنـا ضـروره احتیـاجه إلی الغیر فیفتقر إلی عله هی المـاهیه لاـ غیر لامتنـاع افتقـار الـواجب فی وجـوده إلی الغیر و کـل عله فهی متقـدمه علی معلولها بالضروره فیکون الماهیه متقدمه علی وجودها بوجودها.

الثالث لو کان زائدا یلزم إمکان زوال وجود الواجب

اشاره

و هو ضـروری الاسـتحاله- بیان الملازمه أن الوجود إذا کان محتاجا إلی غیره کان ممکنا و کان جائز الزوال نظرا إلی ذاته و إلا لکان واجبا لذاته مستقلا فی حقیقته غیر متعلق بالماهیه هذا خلف-

و هاهنا بحث-

و هو أن إمکـان الشـی ء لـذاته لاـ ینافی وجوبه للغیر نظرا إلی ذات ذلک الغیر فإن أریـد بإمکان زوال الوجود إمکان زواله نظرا إلی ذات ذلـک الوجـود العـارض المفروض زیـادته علی ذات الـواجب فهـو مسـلم لکن لاـ یسـتلزم إمکـان زواله نظرا إلی ذات المعروض لأن الذات بذاتها مقتضیه و موجبه لوجودها علی ذلک التقدیر و الإیجاب(۱) ینافی الاحتمال و الإمکان الخاصی و إن أرید بإمکان الزوال

۱- إن قلت کیف یکون الوجوب الـذاتی و وجوب ذلـک الوجود بتلک الماهیه الموجبه و لو کان بـذات ذلک الوجود لم یکن قائما بماهیته هذا خلف و أیضا تلک الماهیه- لم تکن فی مرتبه نفسـها وجودا و موجوده قلت هذا معنی الوجوب الذاتی عندکم و أما عنـد القائل بالماهیه له فمعنی الواجب بالـذات المقتضـیه لوجود ذاته بذاته بلا مدخلیه الغیر و عدم کون الوجود فی مرتبه ذاته و ماهیته مذهبه و المصادره باطله، س ره

ما هو بحسب الذات الموجبه للوجود فهو ممنوع و السند ما مر.

و حاصل ما ذكره صاحب المباحث فى الاعتراض على الوجه الثانى الـذى هو العمده من الوجوه الثلاثه أنه لم لا يجوز أن يكون عله الوجود هى المـاهيه من حيث هى هى فيتقـدمه لاـ بـالوجود بـل بنفس ذاتهـا بـذاتها كمـا أن ذاتيات الماهيه متقـدمه عليها لا بـالوجود بل بالماهيه و كما أن الماهيه عله للوازمها بـذاتها لا بوجودها و كما أن ماهيه الممكن قابل لوجوده مع أن تقـدم القابل أيضا ضرورى.

و رده الحكيم الطوسـى فى مواضع من كتبه كشـرح الإشـارات و نقـدى التنزيـل و المحصل بأن الكلام فيما يكون عله لوجود أو موجود فى الخـارج و بـديهه العقـل حاكمه بوجوب تقـدمها عليه بالوجود فإنه ما لم تلحظ كون الشـى ء موجودا امتنع أن تلحظه مبـدءا لوجود و مفيـدا له بخلاـف القابـل للوجود فإنه لا بـد أن يلحظه العقل خاليا عن الوجود أى غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل- و عن العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فإذن هى الماهيه من حيث هى هى و أما الذاتيات بالنسبه إلى الماهيه و المـاهيه بالنسبه إلى لوازمها فلا يجب(۱) تقـدمها إلاـ بـالوجود العقلى لأن تقومها بالـذاتيات و اتصافها بلوازمها إنما هو بحسـب العقل لا كالجسم مع البياض.

و مما يؤيـد كلام هـذا المحقق ما ذكره الشـيخ الرئيس فى كتاب المباحثات كلاما بهذه العباره الوجود لا يجوز أن يكون معلول الماهيه لأن الوجود ليس له حال غير أن يكون موجودا و عله الموجود موجوده و عله المعدوم معدومه- و عله الشـى ء من حيث هو شى ء و ماهيه(۲) شى ء و ماهيه فليس إذا كان الشى ء قد

۱- و الأولى أن يقـال التقـدم فى هـذه المواضع بـالتجوهر إذ فى مرتبه المـاهيه من حيث هى الـتى هى مرتبه الخلو بعـدم اعتبـار الوجود لاـاعتبار العـدم الجزء متقـدم على الكل و الماهيه على لازمها و لا وجود حينئـذ حتى يكون ما فيه التقـدم حتى لو كانت المـاهيه متقرره منفكه عن كـافه الوجودات كما زعمته المعتزله لكان التقـدم بحاله فما به التقـدم و ما فيه كلاهما نفس التجوهر، س ره

۲- عطف تفسيرى للشـى ء فالشـى ء هنـا شـيئيه المـاهيه كمـا فى قولهم أقسـام الشـى ء معلوله الأسامى و أقسام الوجود مجهوله الأسامى واحد معنيى قولهم الشيئيه مساوقه للوجود و حاصل كلام الشيخ اشتراط السنخيه بين العله و المعلول، س ره

يكون من حيث هو ماهيه عله(۱) لبعض الأشياء يجب أن يكون عله لكل شى ء- و كل ماهيه لها لازم هو الوجود لا يجوز أن يكون لازمها معلولا لها و قد بين(۲) هذا فى الشفا و فى الإشارات و بالجمله لا- يجوز أن يكون سبب الشى ء من حيث هو حاصل الوجود إلا- شيئا حاصل الوجود و لو كانت ماهيه سببا للوجود لأنها ماهيه لكان يجوز أن يكون يلزمها مع العدم لأن ما يلزم الماهيه من حيث هى يلزمها كيف فرضت- و لا يتوقف على حال وجودها و محال أن يكون ماهيه عله لوجود شى ء و لم يعرض لها وجود فيكون عله الموجود لم يحصل لها الوجود و إذا لم يحصل للعله وجود لم يحصل للمعلول وجود بل يكون للعله ماهيه فيتبعها ماهيه المعلول مثل أن المثلث يتبعها كون الزوايا مساويه لقائمتين لكن لا يوجد كون الزوايا كقائمتين حاصلا موجودا إلا- و قد عرض للمثلث وجود فإن لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين وجود و ليس يجوز أن يقال للوجود ماهيه ليس يعتبر معها الوجود كما يجوز أن يكون لكون الزوايا كقائمتين ماهيه لا يعتبر معها الوجود- فإن تلك الماهيه فى حال وجود المثلث تكون موجوده و فى حال عدمها تكون معدومه و ما لم يوضع للمثلث وجود لم يكن لتلك الماهيه وجود فليس يمكن أن يقال ماهيه الأول عرض لها وجود حتى لزم عنها الوجود و لا يجوز أن يقال إنها و إن لم يوجد يكون للوجود عنها وجود و لا- يجوز أن يقال أنها من حيث هى ماهيه يلزمها ماهيه الوجود و من حيث يعرض لها وجود يلزمها وجود ماهيه الوجود- فإن ماهيه الوجود لا يخلو عن أن تكون موجوده و ليس كماهيه كون الزوايا كقائمتين- من حيث لا يجب لها دائما وجود ما دامت ماهيه بل هذه الماهيه توجد بعد وجود المثلث و إن عدم المثلث عدمت هذه الماهيه فإن قال(۳) قائل و أيضا فإن عدمت

۱- كماهيه الأربعه لماهيه الزوجيه، س ره

۲- يمكن أن يكون من كلام الشيخ و لا يحضرنى نسخه المباحثات، س ره

۳- أى إن قال بما هو المعتبر فى العله و المعلول من أنه وجد إن وجدت و عدم إن عدمت- فجوابه أنه حينئذ ليست الماهيه سببا للوجود لأن ما يلزم الماهيه يلزمها كيف فرضت فيجوز أن يلزمها الوجود مع العدم كما مر، س ره

ماهیه واجب الوجود عدم الوجود فیکون حینئذ لیست الماهیه سببا للوجود بل کونها موجوده سبب للوجود فیحتاج إذن أن تکون موجوده حتی یلزمها وجود الوجود و إلا لم یلزمها إلا عدم الوجود فتکون قبل اللازم الموجود موجوده- فیکون قد عرض لها الوجود قبل أن لزم عنها الوجود و هذا محال فاحتفظ بهذا الکلام فإنه لم یوجد(۱) نظیره فی هذا المقام.

نقد و إشاره:

قد دریت أن نسبه الوجود إلی الماهیه لیست کنسبه العرض إلی الموضوع- بأن یکون للماهیه کون و لوجودها کون آخر یحل الماهیه بل الوجود نفس کون الماهیه و حصولها و ما به تتحصل فهی فی حد نفسها فی غایه الکمون و البطون و الخفاء و إنما تکونت و تنورت و ظهرت بالوجود فالنسبه بینهما اتحادیه لا تعلقیه و الاتحاد لا یتصور بین شیئین متحصلین بل إنما یتصور بین متحصل و لا- متحصل کما بین الجنس و الفصل بما هما جنس و فصل لا بما هما(۲) ماده و صوره عقلیتان فانصباغ الماهیه بالوجود إنما هو بحسب العقل حیث یحلل الموجود إلی ماهیه مبهمه و وجود حاصل لها و یصفها به کما مر فالمبهم بما هو مبهم لا یکون عله للمتحصل و خصوصا للمتحصل الذی یتحصل ذلک المبهم به و لا تحصل له إلا به بل ذلک المتحصل نفس تحصله کما أن المضاف بالحقیقه نفس إضافه الموضوع له.

و أما تقدم الذاتیات بحسب الماهیه علی ما یتألف منها و تقدم الماهیه علی لازمها فهذا نحو آخر من التقدم سوی ما بالعلیه و الکلام فی التقدم الذی یکون بحسب العلیه و التأثیر.

۱- لأنه بعلاوه تحقیقه لهذا المطلب الشامخ من أن الواجب حقیقه الوجود البحت- فی کلامه تصریحات بموجودیه الوجود و أصالته و هی العمده فی هذا المطلب الشامخ و غیره من المطالب العالیه، س ره

۲- و ذلک إذا أخذ الجنس و الفصل بشرط لا و الترکیب بین الماده و الصوره و إن کان اتحادیا کما سیجی ء فی موضعه إن شاء الله تعالی إلا أنهما شیئان بالنظر إلی الماده متحصله بدون هذه الصوره أولا فإذا قبلت الصوره اتحدتا بحیث لا تمایز بینهما ثم الصوره قد تصیر مجرده تکون من موجودات عالم المثال أو ملحقه بالعقل فتتحصل بدون الماده و لتحقیقه موضع آخر، س ره

فإن قيل فليكن تقدم الماهيه بالقياس إلى وجودها من هذا القبيل.

نقول هذا فاسد(۱) من وجوه منها أنا قد بينا(۲) أن العلاقه بينهما اتحاديه- من دون تقدم أحدهما على الآخر فى الواقع فإن الموجود فى الحقيقه هو الوجود- و الماهيه منتزعه عنه و متحده معه و من قال من المحققين بتقدم الوجود بحسب العين على الماهيه معناه أن الوجود هو الأصل فى الصدور من الجاعل و التقرر فى الأعيان- لكونه نفس التقرر فى الأعيان و الماهيه مفهومه منه متحده معه فيكون فرعا له بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلوليه و التأثر إذ الماهيات غير مجعوله و لا متأثره لا بالجعل البسيط و لا بالجعل المؤلف كما ستطلع عليه.

بالجمله ما لم يصدر الوجود الإمكانى عن الجاعل لم يكن هناك ماهيه و إذا صدر الوجود تقررت الماهيه لكن فى مرتبه الوجود لا فى مرتبه متأخره و لا متقدمه- إذ لا استقلال لها فى الكون و الحصول فى الواقع.

و منها أن لوازم الماهيه أمور انتزاعيه غير متأصله و قد حققنا أن الوجود أمر حقيقى فكيف يكون من لوازم الماهيه و التقدم و التأخر بين الماهيه و لازمها- و إن كانا متحققين من دون مدخليه الوجود فى شى ء منهما لكن مع انسحاب حكم الوجود عليهما لا به لعدم انفكاكهما عن الوجود اللائق بهما فالماهيه فى مرتبه اقتضائها للازمها مخلوطه بالوجود و إن لم يكن اقتضاؤها بحسب الوجود فكيف يكون الوجود لازما لها مع كونه فى مرتبتها غير متأخر عنها.

توضيح و تنبيه: الشى ء إما ماهيه أو وجود

إذ المراد بالماهيه غير الوجود- و لا محاله يكون أمرا يعرضه الكليه و الإبهام فنقول كل ما هو غير الوجود و إن أمكن أن يكون سببا لصفه و يكون صفته سببا لصفه أخرى لكن لا يمكن أن

۱- فإن قلت المصنف يثبت تقدما آخر فى كثير من المواضع هو التقدم بالماهيه و التقدم بالأحقيه و بمجرد هذا يثبت كلام السائل قلت ذلك بتبعيه القوم و بالنظر الجليل فافهم، س ره

۲- ما ذكره إنما ينفى كون الوجود العينى من لوازم الماهيه و أما الوجود المحمولى العام فهو محمول على الماهيه فى أي مرتبه فرضت فالقول بكون الوجود من لوازم الماهيه صحيح بالنسبه إلى الوجود المحمولى غير صحيح بالنسبه إلى الوجود العينى الأصيل، ط

يكون سببا لوجوده فإن السبب متقدم بالوجود و لا شى ء من غير الوجود بمتقدم بالوجود على الوجود و هذا مما ينبه على أن الواجب الوجود ليس غير الوجود- فإن الذى هو غير الوجود لا يكون سببا لوجود فلا يكون سببا لوجوده فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته بل واجب الوجود هو الوجود الذى هو موجود بذاته

وهم و إزاحه-

و لك أن تقول ما ذكرت فى غير الوجود فهو بعينه آت فى الوجود- فإن الوجود لو كان سببا لوجوده و كونه و السبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده و أنه محال لكنا(١) نجيبك بأنا لا نسلم أنه محال فإن تقدم الوجود على موجوديته إنما هو بنفسه و هو الوجود و غير الوجود يتقدم لا- بنفسه بل بوجوده و لا- شبهه فى عدم استحاله ذلك و لزياده الإيضاح نقول كل ما هو غير الوجود فهو معلول لأن الإنسان مثلا- إما أن يكون موجودا للإنسانيه و لأنه إنسان- و إما موجود بسبب شى ء آخر من خارج لا- سبيل إلى الأول لأن الإنسان إنما يكون(٢) إنسانا إذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لأنه إنسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الإنسان موجودا قبل كونه موجودا

١- الحق فى الجواب أن يقال وجود الوجود ليس عرضيا ليكون معللا و أما ما ذكره من كون الوجود سببا لموجوديته لكن بلا وجود زائد فلا يدفع الإشكال فإن المراد بالموجوديه إما حقيقه الموجوديه فيلزم من تقدم الوجود عليها بنفسه تقدم الشى ء على نفسه- و أما معناها الاعتبارى فكما لا شبهه فى عدم استحاله ذلك كذلك لا شبهه فى عدم استحاله تقدم غير الوجود على الموجوديه بهذا المعنى اللهم إلا- أن يراد بالموجود مرتبه الأحديه و الكنز المخفى و بالموجوديه مرتبه الظهور و المعروفيه و الفيض المنبسط و سيأتى فى بحث التقدم و التأخر أن هنا تقدما آخر هو التقدم بالحق لكنه لا يناسب مذاق هذا القائل و هو صاحب المحاكمات و لو أريد بالوجود فى قوله فهو بعينه آت فى الوجود مفهومه و أنه أيضا ماهيه من الماهيات يحتاج إلى الوجود الحقيقى لم يمكن أن يقال تقدم ماهيه الوجود على موجوديته بنفسه لأن ذلك المفهوم بالحمل الأولى وجود لا غير، س ره

٢- إنما يلزم المحال الذى ذكره لو كان قولنا الإنسان إنسان إذا كان موجودا قضيه مشروطه و ليس كذلك فإنه مأخوذ على سبيل الظرفيه البحته لأن صدق الذات و الذاتيات عليها إنما هو فى حال الوجود لا بشرط الوجود كما مر و إلى هذه المذكورات أشار قدس سره بقوله و فيه تأمل، س ره

و هو محال فبقى أن لا يكون الإنسان موجودا إلا عن عله و ينعكس بعكس النقيض إلى أن كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود.

فلو قيل الوجود أيضا كذلك لا يجوز أن يكون موجودا لأنه وجود لأنه إنما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لأنه موجود فيعود المحال.

فالجواب أن الوجود إنما يكون موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود لأنه موجود إلا أن الوجود موجود بنفسه فلا يلزم أن يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم أن الوجود متقدم بنفسه على نفس كونه موجودا و لا محذور فيه.

فقد ظهر أن ما هو غير الوجود إنما يكون موجودا بالوجود و الوجود موجود بنفسه كما أن الزمانى يتقدم و يتأخر بحسب الزمان و الزمان كذلك بنفسه و كما أن الأجسام يختلف بالماده و الماده كذلك بنفسها و كما أن الأشياء يظهر بين يدى الحس بالنور و النور بنفسه لا بنور آخر هذا ما قرره بعض الحكماء و فيه تأمل.

الرابع ما أفاده صاحب التلويحات-

اشاره

و هو أن الذى فصل الذهن وجوده عن ماهيته إن امتنع وجودها بعينه لا يصير شى ء منها موجودا و إذا صار شى ء منها موجودا فالكلى له جزئيات أخرى معقوله غير ممتنعه لماهياتها بل ممكنه إلى غير النهايه و قد علمت أن ما وقع من جزئيات كلى بقى الإمكان بعد و إذا كان هذا الواقع واجب الوجود و له ماهيه وراء الوجود فهى إذا أخذت كليه أمكن وجود جزئى آخر لها لذاتها إذ لو امتنع الوجود للماهيه لكان المفروض واجب الوجود- ممتنع الوجود باعتبار ماهيته و هذا محال غايه ما فى الباب أن يمتنع بسبب غير نفس الماهيه فيكون ممكنا فى نفسه فلا يكون واجبا لأن جزئيات الماهيه وراء ما وقع ممكنات كما سبق فليست واجبه فإذا كان شى ء من ماهياته ممكنا فصار الواجب أيضا باعتبار ماهيته ممكنا و هذا محال فإذن إن كان فى الوجود واجب فليس له ماهيه وراء الوجود بحيث يفصله الذهن إلى أمرين فهو الوجود الصرف البحت

الذی لا یشوبه شی ء من خصوص و عموم هذا کلامه نور الله سره و أری أنه برهان متین و تحقیق حسن و الإیراد علیه بأنه لم لا یجوز أن یفصل العقل أمرا موجودا إلی وجود و معروض له یکون ذلک جزئیا شخصیا لا کلیا و تخصیص إطلاق الماهیه علی الکلیه لا ینفع إذ المقصود أن الوجود غیر زائد بل هو نفس حقیقه الواجب- مندفع بأن کلامه مبنی(۱) علی أن تشخص الشی ء فی الحقیقه نحو وجوده کما هو رأی أهل الحق المصرح به فی کلام أبی نصر الفارابی فکل ما یفصله الذهن إلی معروض و عارض هو الوجود کان فی مرتبه ذاته مع قطع النظر عن وجوده کلیا لا محاله و کل ما له ماهیه کلیه فنفس تصورها لا یأبی عن أن یکون له جزئیات غیر ما وقع إلا لمانع خارج عن نفس ماهیته فحاصل برهانه أنه لما کان الوجوب و الإمکان و الامتناع من لوازم الماهیات و الذوات إذ المنظور إلیه فی تقسیم الشی ء إلی الأمور الثلاثه حاله فی نفسه مقیسا إلی الوجود فلو کان المفروض واجبا معنی غیر نفس الوجود یکون معنی کلیا له جزئیات بحسب العقل فتلک الجزئیات إما أن یکون جمیعها ممتنعه لذاتها أو واجبه لذاتها أو ممکنه لذاتها و الشقوق الثلاثه بأسرها باطله إذ الأول ینافی الوجوب و الوجود و الثانی ینافی العدم فیما لم یقع- و الثالث ینافی الوجوب فیما یفرض واقعا و بطلان شقوق التالی بأسرها مستلزم لبطلان المقدم و هو کون الواجب معنی غیر الوجود فإذن إن کان فی الوجود واجب بالذات- فلیس إلا الوجود الصرف المتأکد المتشخص بنفسه لا یلحقه عموم و لا خصوص.

و ما أشنع ما أورده علیه بعض الأعلام من أن دعوی عدم امتناع الجزئیات- الغیر المتناهیه ممنوع و لم لا یجوز أن یکون لماهیه کلیه أفراد متعدده متناهیه- لا یمکن أن یتعدی عنها فی الواقع و إن جاز فی التوهم الزیاده علیها و لو سلم عدم التناهی فهو بمعنی لا یقف و بطلان اللازم حینئذ ممنوع و لو سلم أنه غیر متناه بالمعنی الآخر فغایه ما یلزم أن یکون الواجبات غیر متناهیه فلقائل أن یمنع بطلان هذا قائلا إن دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت علی امتناع ترتب أمور غیر متناهیه

۱- أی یمکن تتمیم البرهان علی مذهب أهل الحق لا مذهب الشیخ لأنه قائل باعتباریه الوجود، س ره

موجوده معا و لزوم ترتب الواجبات غير بين(۱) و لا مبين.

لأنـا نقول أمـا بطلانـن مـا ذكره أولاـ فبأن كل ماهيه بالنظر إلى ذاتها لا يقتضـى شـيئا من التناهى و اللاتناهى و لا مرتبه معينه من المراتب أصـلا فإذا قطع النظر عن الأمور الخارجه عن نفس الماهيه لا يأبى عنـد العقل عن أن يكون لها أفراد غير متناهيه- و أما فسـاد ما ذكره ثانيا و ثالثا فبأن الكلام هاهنا ليس فى بطلان التسـلسل فى الواجبات- عـدديا أو لا يقفيا مترتبا أو متكافئا حتى قيل إن بطلانه بعـد منظور فيه بـل الكلام فى أنه إذا كـان للواجب مـاهيه كليه يمكن أن يفرض لهـا جزئيات سوى ما هو الواقع- إذ الماهيه لما لم يكن من حيث هى إلا هى كان الوقوع و اللاوقوع كلاهما خارجين عن نفسـها فلا يأبى بالنظر إلى نفسها من حيث هى أن يكـون لهـا أفراد غير واقعه- و لمـا كـان كـل مـن الوجـوب و الإمكـان و الامتنـاع مـن لـوازم المعنى مع قطع النظر عن الخارجيـات بمعنى أن لاـ معنى من المعـانى فى ذاته خارجـا عن أحـد هـذه المعانى- فإذا وجب لـذاته فرد من ماهيه كليه كانت جميع أفرادها واجبه لذاتها و كذا امتنعت لو امتنع و أمكنت لو أمكن.

فنقول تلـك الأفراد المفروضه الغير الواقعه لم تكن واجبه لـذاتها و إلا لما عـدمت و لا ممتنعه و إلا لكان هـذا الواقع أيضا ممتنعا هـذا خلف لأنا نتكلم بعـد أن نجزم بوجود الواجب لذاته و لا ممكنه و إلا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف أيضا فثبت أنه لو كان الواجب تعالى ذا ماهيه غير الإنيه لزم كونه غير واحد من هذه المواد الثلاث و هو محال.

شک و إزاله:

و لعلـك تقول إنهم صـرحوا بـأن تشـخص العقول من لوازم ماهياتهـا- بمعنى أن ماهيه كل واحـد من الجواهر المفارقه تقتضـى انحصار نوعه فى شخصه فليكن(۲) الواجب ذا ماهيه يقتضى لذاتها الانحصار فى واحد فكيف حكمت بأن

۱- بل خلافه مبين إذ تبين أن الواجبين المفروضين بينهما إمكان بالقياس لا وجوب بالقياس و لا بالغير، س ره

۲- إن قلت هـذا مـا مر بقوله و الإيـراد عليه بـأنه لم لاـ يجوز أن يفصـل إلـخ قلت مـا مر كان بحسب الاحتمال العقلى و ما هاهنا بحسب أصولهم و أيضا هاهنا تجويز كون التشخص- من لوازم الماهيه لا فى المرتبه و فيما مر تجويز كونه فى المرتبه، س ره

الماهیه لا تقتضی شیئا من مراتب التعین.

فاعلم أن کون تشخص کل جوهر عقلی من لوازم ذاته لیس معناه أن الماهیه المطلقه تقتضی التعین فقد أشرنا إلی أن التعین بمعنی ما به التعین فی الأشیاء نفس وجودها الخاص و الوجود مما لا یقتضیه الماهیه کما عرفت بل اللزوم قد یراد منه عدم الانفکاک بین شیئین سواء کان مع الاقتضاء أم لا و هو المراد من قولهم تعین کل عقل لازم لماهیته و أما التعین بمعنی المتعینیه فهو أمر اعتباری عقلی لا بأس بکونه من لوازم الماهیه بأی معنی کان لأنه لیس أمرا مخصوصا یتعین به الشی ء

الوجه الخامس

و هو قریب المأخذ مما ذکره صاحب الإشراق و یناسب مذهب(۱) المشائین و هو أن الوجود لو کان زائدا علی ماهیه الواجب لزم وقوعه(۲)

۱- حیث قالوا بجنسیه الجوهر بمعنی ماهیه إذا وجدت إلخ ۱۰۶ و أما الشیخ الإشراقی فقد قال فی حکمه الإشراق و اعلم أن الجوهریه أیضا لیست فی الأعیان أمرا زائدا علی الجسمیه بل جعل الشی ء جسما بعینه هو جعله جوهرا إذ الجوهریه عندنا لیست إلا کمال ماهیه الشی ء علی وجه یستغنی فی قوامه عن المحل و المشاءون عرفوه بأنه الموجود لا فی موضوع فنفی الموضوع سلبی و الموجودیه عرضیه إلی آخر ما قال، س ره

۲- هذا ممنوع و لا یمکن إلزام القائل بالماهیه للواجب تعالی بذلک إذ الماهیه غیر منحصره فی الماهیه الجوهریه و العرضیه بل کما أنهم یقولون إن الموجود فی الموضوع هو العرض و الموجود ذو الماهیه مسلوبا عنه الموضوع هو الجوهر و الموجود لا فی الموضوع مطلقا یصدق علی الواجب تعالی کذلک هذا القائل یقول الماهیه البسیطه الواجبیه التی یقتضی وجودها و یلزمها الوجود کلزوم الزوجیه للأربعه هی الواجب و الماهیه الإمکانیه التی لا تقتضی الوجود هی الماهیه الجوهریه و العرضیه و إن کان اقتضاء الماهیه للوجود باطلا إلا أنه الوجه السابق فلم یکن هذا وجها علی حده نعم یمکن الاستدلال علی المطلوب بالترکیب من وجه آخر بأن یقال لو کان للواجب تعالی ماهیه سوی الوجود و لو کانت ماهیه بسیطه نوعیه لکان زوجا ترکیبیا و التالی باطل فالمقدم مثله بیان الملازمه أن الواجب حینئذ مجموع الماهیه و الوجود لا الماهیه فقط إذ المراد بها ما هی مقابله للوجود فلیست من حیث هی إلا هی فلا یمکن کونها بلا وجود حقیقه الواجب تعالی و هو ظاهر و لا من حیث کونها ملزومه للوجود بحیث یکون الوجود خارجا و الحقیقه نفس الماهیه اللاموجوده و اللامعدومه بل مجموع الماهیه و الوجود حقیقته تعالی و هذا لا یرتفع بجعل أحدهما لازما و الآخر ملزوما کما أن الترکیب لا یسلب عن الممکن بجعل الوجود عارضا و الماهیه معروضه أو بالعکس- و لا بجعل العروض حقیقیا أو تحلیلیا فلا یرد علینا ما أورده المصنف قدس سره فی الإلهیات علی قولهم کل عرضی معلل بأنه فی غیر العروض التحلیلی و أن حجتهم مغالطه من باب الاشتباه- بین عارض الماهیه و عارض الوجود لأنا جعلنا المحذور هو الترکیب و هو یلزم بلا شبهه إذ کما أن حیثیه الوجدان و الفقدان متغایران کما أخذ فی برهان کون بسیط الحقیقه کل الأشیاء کذلک حیثیه لا یأبی عن الوجود و العدم و حیثیه یأبی عن العدم- و إن کان دلیل القوم أیضا صحیحا إذ عند الاعتبار و التحلیل إلی الحیثیتین النفس الأمریتین یحکم العقل بالعروض و التعلیل و الحکم بالتعلیل فی التحلیل أیضا باطل فی

الواجب تعالى عند العقل و أما بطلان التالى فلوجهين الأول أن العقل الصحيح يحكم بأنه تعالى- واحد أحد بسيط فرد لا يجوز فيه شى ء و شى ء فإن عبر عنه بالوجود فهو وجود بلا ماهيه- أو بالنور فهو نور بلا ظلمه أو بالفعليه فهو فعليه بلا قوه و هكذا فى غيرها من الأطراف القابله- التى يجوز فى حقه و الثانى أنه سيجى ء كما أن الإمكان ماده التركيب كذلك التركيب صوره الإمكان كما أن كل ممكن زوج تركيبى كذلك كل زوج تركيبى ممكن- إذ كل مركب محتاج و الحاجه نفس الإمكان أو مساوقه له أو معلوله له كما سيأتى. و لنا وجه آخر فى إثبات هذه البغيه العظمى و الوجهه الكبرى التى هى عندنا- كالشمس فى رابعه النهار و إن قال إمام المشككين فى بعض كتبه إن علم الذات عليه عقده الشك من أن الوجود عين ماهيته تعالى أو زائد عليها و هو أنه لو كان للواجب أيضا ماهيه لزم إمكان تعقله للبشر و اللازم باطل عقلا و اتفاقا فالملزوم مثله- بيان الملازمه أن سنخ الماهيه ممكن التعقل و الاكتناه أينما تحققت كما اشتهر أن التعريف للماهيه و بالماهيه و قد مر أن الكلام فى الماهيه المصطلحه التى هى غير الوجود و هى حيثيه لا تأبى عن الوجود و العدم و لو لم تعقل بالفعل فلا أقل من إمكان التعقل- كما أن ماهيه الإنسان ممكنه التعقل و إن لم يعقلها العامى بالفعل و لو فرض أن الممكن لم يكن له ماهيه لم يمكن تعقله أيضا إذ وجوده الخارجى لا يحصل فى الذهن و إلا لانقلب كما مر و لهذا قالوا الجزئى لا يكون كاسبا و لا مكتسبا فالجزئى الذى هو الوجود العينى المتشخص بذاته لا ينال إلا بصريح العرفان و المشاهده الحضوريه- و هو أيضا لا يتيسر بالنسبه إلى حقيقه الوجود إلا بالفناء المحض و الطمس الصرف فى نظر شهود العارف و إن كان فى الواقع من وراء حجب أو حجاب حتى فى العقل الأول فواجب الوجود صرف الوجود الذى لا يمكن اكتناهه. وجه آخر لو كان له ماهيه لم يكن محيطا بكل التعينات لأن خصوصيه أيه ماهيه كانت- لا- تجامع خصوصيات الماهيات الأخر فلا بد أن يكون هو تعالى وجودا يجامع كل التعينات و ينبسط على كل الماهيات، س ره

تحت مقوله الجوهر فيحتاج إلى فصل مقوم فيتركب ذاته و هو محال.

و أيضا كل ما صح(۱) على الفرد صح على الطبيعه من حيث هى

۱- و سره أن اللابشرط و لا سيما المقسمى عين الفرد فصحه شى ء على الفرد عين الصحه على الطبيعه، س ره

و کل ما امتنع علی الطبیعه امتنع علی أفرادها و لما لزم قول الإمکان علی بعض الجواهر ضروره لما یشاهد من حدوث العنصریات و زوالها صح وقوع الإمکان علی مقولتها لذاتها فلو دخل واجب الوجود تحت مقوله الجوهر للزم فیه جهه إمکانیه باعتبار الجنس فلا یکون واجب الوجود بالذات هذا خلف فکل ما له ماهیه زائده علی الوجود فهو إما جوهر أو عرض و الواجب لیس جوهرا کما عرفت و لا عرضا لعدم قیامه بغیره فلا یکون له تعالی ماهیه سوی الوجود.

شکوک و إزاحات

اشاره

(۱) قد أورد علی کون واجب الوجود محض حقیقه الوجود بلا مقارنه ماهیه وجوه من الإیراد-

منها لو کان وجود الواجب مجردا عن الماهیه

فحصول هذا الوصف(۲) له إن کان لذاته لزم أن یکون کل وجود کذلک لامتناع تخلف مقتضی الذات فیلزم تعدد الواجب و هو محال کما سیجی ء و إن کان لغیره لزم احتیاج الواجب فی وجوبه إلی غیره ضروره توقف وجوبه علی التجرد المتوقف علی ذلک الغیر.

لا یقال یکفی فی التجرد عدم ما یقتضی المقارنه.

لأنا نقول فإذن یحتاج إلی عدم ذلک المقتضی.

و أجیب بأن حصول هذا الوصف له لذاته الذی هو الوجود الخاص المخالف بالحقیقه لسائر الوجودات عند المشائین و بالتمامیه و النقص أو الغنی و الفقر عند حکماء الفرس و الخسروانیین و هذا تفاوت عظیم جدا فإن حقیقه الوجود ما لم یشبه ضعف و قصور لا- یلحقه معنی من المعانی التی هی غیر الوجود التی یعبر عنها بالماهیات- و القصور و الضعف من مراتب الإمکانات و التنزلات کما أن الظل من مراتب تنزلات النور إذ المعنی من الظل لیس أمرا وجودیا بل هو من مراتب قصورات النور و القصور عدمی و کذلک تنزلات مراتب الوجود الذی هو حقیقه النور عند هؤلاء

۱- بناء هذه الشبهه و أمثالها علی اعتباریه الوجود و کون الوجودات الخاصه حصصا اعتباریه و حینئذ یلزم کونها متحده بالحقیقه و بناء الجواب علی أصاله الوجود- و کون الوجودات الخاصه حقائق عینیه فافهم، ن ره

۲- أی التجرد عن الماهیه، ه ره

العظماء من الحکماء الفهلویین و قصوراتها إنما تنشأ من خصوصیات هویاتها- التی لا تزید علی حقیقتها المتفقه فی أصل الوجود و النوریه

و منها أن الواجب مبدأ للممکنات

فلو کان(۱) وجودا مجردا فکونه مبدأ للممکنات إن کان لذاته فیلزم أن یکون کل وجود کذلک و هو محال لاستلزامه کون کل وجود ممکن عله لنفسه و لعلله و إلا فإن کان هو الوجود مع قید التجرد- لزم ترکب المبدإ الأول بل عدمه ضروره أن أحد جزءیه و هو التجرد عدمی و إن کان بشرط التجرد لزم جواز کون کل وجود مبدأ لکل وجود إلا أن الحکم تخلف عنه لفقدان شرط المبدئیه و هو التجرد.

و الجواب کما مر أن ذلک لذاته الذی هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات ذاتا و حقیقه کما هو عند الجمهور من المشائین أو تأصلا و غنی کما هو عند الأقدمین.

و منها أن حقیقه الله لا یساوی حقیقه شی ء من الأشیاء

لأن حقیقه ما سواه مقتضیه للإمکان و حقیقته تعالی منافیه للإمکان و اختلاف اللوازم یستدعی اختلاف الملزومات علی أن(۲) وجود الواجب یساوی وجود الممکن فی کونه وجودا- ثم لیس مع ذلک الوجود شی ء آخر غیر ذاته(۳) بل ذاته مجرد الوجود فیکون جمیع الوجودات الممکنات متساویه فی تمام الحقیقه لذاته.

۱- لا یقال یمکن جریان ذلک فی صوره عدم التجرد بل مفسده الشق الثالث علی هذا أشد إذ لو کان الوجود بشرط عدم التجرد مبدأ لزم أن یکون کل وجود کذلک لأن الشرط متحقق لأنا نقول لا یجعل المستدل الوجود مع الماهیه مطلقا مقتضیه للتجرد حتی یقال المقتضی موجود فی الممکن بل مع الماهیه الواجبه أی بشرطها فافهم، س ره

۲- أی مع أن و یحصل حینئذ قیاس علی ترتیب الشکل الثانی هکذا حقیقه الواجب تعالی لا یساوی حقیقه شی ء ما و وجوده یساوی حقیقه شی ء ما و هو وجودها فحقیقته غیر وجوده، س ره

۳- ذلک لأن المفروض أنه عین الوجود فقط فیلزم أن یکون حقیقته مشارکه لصفه الممکنات تعالی عنه ثم إن ضمیر غیر ذاته یرجع إلی الوجود لا إلی الواجب کما لا یخفی، س ره

و أجيب(۱) بأن وجود الممكنات ليس نفس ماهياتها و لا ـ جزءا منها بل عارض لها- و هذا الجواب ضعيف لأن عروض الوجودات للممكنات لا ينافى مشاركه الواجب إياها فى معنى الوجود.

و أيضا كما خالف حقيقه الله تعالى ماهيات الممكنات فى اللوازم كذلك يخالف وجوداتها فى اللوازم لأن وجوده يقتضى التجرد و الوجوب و وجودات الممكنات تقتضى الإمكان و القيام بالغير فإن صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب أن يكون حقيقه الله تعالى مخالفه لوجودات الممكنات فى الماهيه و هو خلاف ما ذهبوا إليه.

فالحق فى الجواب على طريقه المشائين أن يقال أن وجود الواجب لا يساوى وجودات الممكنات فى حقيقه الوجود بل يشاركها فى مفهوم الموجوديه العامه التى هى من المعقولات الثانيه و هذا المفهوم و إن كان معنى واحدا لكنه لازم خارجى و اتحاد اللازم لا ينافى اختلاف الملزومات بحسب الحقيقه.

و منها أن الواجب إن كان نفس الكون فى الأعيان

أعنى الوجود(۲) المطلق

۱- قد سلم المشاركه لكن قال الامتياز حاصل بأن الوجود هنا عارض و حاصل التضعيف أن المشاركه لم تنف و هى مناط الإشكال و أن تسليم المشاركه فاسد لأن وجوده ملزوم الوجوب و وجودها ملزوم الإمكان فيختلف اللازمان فكذا الملزومان فالمساواه المأخوذه فى الكبرى باطله فظهر أن قوله و أيضا إلخ من تتمه التضعيف و الأولى أن يجعل هذا جوابا آخر لا من تتمه التضعيف و حاصله أن اختلاف اللوازم لو كان سببا لاختلاف الملزومات فلوازم الوجودات مختلفه ففى الجواب على طريقه المشائين نختار كذا و على طريقه الأقدمين نختار كذا فتأمل، س ره

۲- أن له إطلاقات- أحدها الوجود المطلق المجرد عن كل قيد حتى عن قيد الإطلاق. و ثانيها الوجود الانبساطى المعبر عنه بالنفس الرحمانى و الفيض المقدس و مرتبه كن و الرحمه الواسعه و برزخ البرازخ و الأزل الثانى الظلى و الحقيقه المحمديه المطلقه و الحق المخلوق به و الماء الذى به حياه كل شى ء و مقام أو أدنى- و بعض هذه الألقاب يطلق على مقام الواحديه و له ألقاب أخرى. و ثالثها المفهوم المطلق الانتزاعى فإن أراد الأولين فلا تعدد و إن أراد الأخير فلا نزاع فى زيادته، س ره

لزم تعدد الواجب ضروره أن وجود الجوهر غير وجود العرض و إن كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود و التجرد مع أنه عدمی لا- يصلح أن يكون جزءا للواجب أو بشرط التجرد لزم أن لا- يكون الواجب واجبا لذاته و إن كان غير الكون فی الأعيان فإن كان بدون الكون فمحال ضروره أنه لا يعقل الوجود بدون الكون و إن كان مع الكون فإما أن يكون الكون داخلا- فيه و هو محال ضروره امتناع تركب الواجب أو خارجا عنه و هو المطلوب لأن معناه زياده الوجود علی ما هو حقيقه الواجب.

و بوجه آخر(۱) أنا لا نشك فی أن معنی الوجود الكون و التحقق فالوجود الخاص إما أن يشتمل علی معنی الكون و الثبوت أو لا فإن لم يشتمل فليس بوجود قطعا- إذ لا معنی للوجود الخاص بالشی ء إلا كونه و تحققه و إن اشتمل علی معنی الكون- كان الوجود المطلق ذاتيا له فهو إما أن يكون جزء الواجب أو نفسه و أيا ما كان يلزم أن يكون له ماهيه كليه و أنه محال.

و الجواب أما عن الأول فبأن الواجب نفس(۲) الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات لأنه متقدم قاهر بالذات عليها غنی بالذات عنها مؤثر بالذات فيها و لا- نزاع فی زياده الكون المطلق الذی هو أمر عقلی كالشيئيه و نظائرها عليه كما مر لكن موجوديه الواجب بمعنی ما به الوجود ليست أمرا وراء نفس ذاته كما صرح به الشيخ فی كتاب المباحثات من أن ماهيه الحق موجوده لا- بوجود يلحقه أی من خارج و ليس كالإنسانيه التی هی موجوده بأن لها وجودا خارجا عنها بل هی نفس الوجود بلا وجود ملبوس و هو نفس الواجبيه و هی معنی بسيط(۳) و إن كان المعبر يعبر

۱- الفرق بينه و بين سابقه أن المراد بالكون فی الأعيان فی السابق مفهومه و لكن من حيث التحقق و بغير الكون شيئيه الماهيه و فی هذا الوجه أيضا المراد بالكون- ذلك المفهوم بما هو مفهوم إلا أن المراد بغيره الوجود الخاص الحقيقی، س ره

۲- أی ليس نفس الكون فی الأعيان و لا هو مع قيد التجرد و لا بشرط التجرد بل هو الكون بشرط لا، ه ره

۳- و هو تأكد الوجوب، ه ره

عنه بلفظ مرکب(۱) أو إن کان(۲) له وجود مشترک فیکون ذلک لازما حتی یجب له أو یؤخذ الوجود بالمعنی العام فیکون لازما لا یرفع دائما و هو له من وجود الحق لکونه موجودا أو جعل(۳) أنه موجود فی أصله و ماهیته فسأل سؤال التضعیف هل هو ذو وجود أم لا فسومح بأن له وجودا أی بالمعنی العام علی أنه لازم أو نوقش و قیل لیس هو بموجود علی أن وجوده صفه لشی ء هی فیه و اختار فی التعلیقات الشق الثانی حیث قال إذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه أنه بحت وجود و صحفوه(۴) بأنه یجب وجوده و هو سهو.

و الحاصل أن حقیقه الواجب عند الحکماء وجود خاص معروض للوجود المشترک المقابل للعدم علی ما لخصه بعض من حاول تلخیص کلامهم بأن الحصه من الکون فی الأعیان زائده علی الوجود المجرد المبدإ للممکنات الذی هو نفس ماهیه الواجب- و لیس فیه اعتراف بکون وجود الواجب زائدا علی حقیقته و بأنه یستلزم کون الواجب موجودا بوجودین مع أنه لا أولویه لأحدهما بالعارضیه و الآخر بالمعروضیه إذ لا نزاع

۱- و یقول وجود واجب، ه ره

۲- یعنی أن وجوده تعالی عین ماهیته فهو نفس الوجود و عین الواجبیه إلا أن یراد الوجود العام و الوجوب الذی هو کیف النسبه فیجوز حینئذ أن یقال هو تعالی ذات أی وجود حقیقی له الوجود العام أو ذات یجب له الوجود العام أی یستحق حمله و کلمه أو بمعنی إلا لکن المشهور أن موردها صیغه المضارع المنصوب بأن المقدره أو عطف علی مضمون السابق و المنفصله لمنع الخلو أی إما أن یراد وجوده الخاص الحقیقی فهو نفس الوجود و الوجوب و إما أن یعتبر الوجود البدیهی المشترک فیه العام فکذا و کذا و علی أی تقدیر فقوله أو إن کان إلخ ناظر إلی قوله و هو نفس الواجبیه و قوله أو یؤخذ إلخ- ناظر إلی قوله نفس الوجود، س ره

۳- بمعنی أن حقیقته أنه موجود فحینئذ یسأل عن تکریر الوجود و نحن نتسامح و نقول له وجود أی بالمعنی العام. و وجه التسامح أن مراد السائل هو حقیقه الوجود فنحمل کلامه علی خلاف مراده أو نناقش و نقول لیس بذی وجود لکن الوجود الزائد و فی التعلیقات اختیار هذا الشق، س ره

۴- یعنی أن القدماء من الراسخین فی الحکمه کانوا یعبرون عن الواجب تعالی بقولهم بحت وجود و المتأخرون للتشابه الخطی صحفوه إلی قولهم یجب وجوده بازدیاد الهاء لتتمیم اللفظ لظنهم أن الضمیر المضاف إلیه سقط من النساخ إلا أنهم غلطوا و سهوا فی التصحیف و التحریف، س ره

لأحـد فی زیاده مفهوم الکون العام و حصـته التی هی نفس ذلک المفهوم مع خصوصـیه ما- لا ما صدق علیه هو من الوجودات المتخـالفه إنما النزاع فی الوجود الخاص هل هو عین حقیقه الواجب أم زائـد علیه فإن(۱) وقع فی کلامهم أن الوجود المشترک عین فی الواجب زائـد فی الممکن کان معناه أن مصـداق حمله و مطابق صـدقه فی الواجب ذاته بذاته(۲) و فی الممکنات لیس کـذلک و أما عن الوجه الآخر فبأن الوجود لیس بکلی و إن کان مطلقا(۳) مشترکا فتأمل فی هذا المقام فإنک لو عرفت(۴) هذا المعنی فی الوجود صرت من الراسخین فی العلم

و منها أن الوجود معلوم بالضروره و حقیقه الواجب غیر معلومه

و غیر المعلوم غیر المعلوم ضروره.

و أجیب عنه فی المشهور أن المعلوم هو الوجود المطلق المغایر للخاص الذی هو نفس حقیقه الواجب.

لمعه إشراقیه

(۵) أمـا أن حقیقه الواجب غیر معلومه لأحـد بالعلم الحصولی الصوری فهـذا مما لا خلاف فیه لأحـد من الحکماء و العرفاء و قد أقیم علیه البرهان- کیف و حقیقته لیست إلا نحو وجوده العینی الخاص به و لیس الوجود الخاص للشی ء

۱- کمـا وقع فی کلاـم صاحب حکمه العین حیث أثبت أولا أن مفهوم الوجود مشترک- ثم قال و هو عین فی الواجب زائـد فی الممکن، س ره

۲- من غیر حیثیه أخری انضمامیه أو انتزاعیه تقییدیه أو تعلیلیه، ه ره

۳- إطلاق حقیقه الوجود انبساط نوره علی هیاکل الأشـیاء و انبساطه رحمته التی وسـعت کل شـی ء و إحاطته التی لا یبقی معها شی ء غیرتش غیر در جهان نگذاشت، ن ره

۴- أی کون الوجود لیس بکلی مع کونه مطلقـا کلیـا فی التحقق أعنی محیطا بحیث لا ثانی له فی الوجود منبسـطا علی الماهیات کضوء الشـمس فإنه مع کونه شخصیا منبسط علی المستضیئات و الکلیه فی الوجود معناها الإحاطه و قد یطلق الکلی بهذا المعنی فی کلاـمهم کقولهم الفلک الکلی مع کونه شخصـیا أو المراد عرفان کون الوجود لیس بکلی مع کونه مشترکا کما بینا أن کون الوجود الحقیقی مشترکا أنه من حیث إن ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک مشترک فیه و من حیث العکس مشترک فتـذکر، س ره

۵- إشاره إلی تحقیق و إلی جواب آخر بمنع الکبری کما أن الجواب المشهور منع الصغری، س ره

متعددا(۱) بخلاف الماهيه فإنها أمر مبهم لا يأبى تعدد أنحاء الوجود لها و العلم بالشى ء ليس إلا نحوا من أنحاء وجود ذلك الشى ء للذات المجرده و أما أن حقيقته غير معلومه لأحد علما اكتناهيا و إحاطيا عقليا أو حسيا فهذا أيضا حق لا يعتريه شبهه- إذ ليس للقوى العقليه أو الحسيه التسلط عليه بالإحاطه و الاكتناه فإن القاهريه و التسلط للعله بالقياس إلى المعلول و المعلول إنما هو شأن من شئون علته و له حصول تام عندها و ليس لها حصول تام عنده و أما أن ذاته لا يكون مشهودا لأحد من الممكنات أصلا فليس كذلك بل لكل منها أن يلاحظ ذاته المقدسه عن الحصر و التقييد بالأمكنه و الجهات و الأحياز على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض فكل منها ينال من تجلى ذاته بقدر وعائه الوجودى(۲) و يحرم عنه بقدر ضعفه و قصوره و ضيقه عن الإحاطه به لبعده عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده أو مقارنته للأعدام و القوى و المواد لا لمنع و بخل من قبله تعالى فإنه لعظمته و سعه رحمته و شده نوره النافذ و عدم تناهيه أقرب إلى كل أحد من كل أحد غيره كما أشار إليه فى كتابه المجيد بقوله وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ و قوله وَ إِذا سَأَلَكَ عِبادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ فهو سبحانه فى العلو الأعلى من جهه كماله الأقصى- و الدنو الأدنى من جهه سعه رحمته فهو العالى فى دنوه و الدانى فى علوه و إليه أشير فى الروايه عن النبى ع لو دليتم بالأرض السفلى لهبطتم على الله تعالى(۳) قال يعقوب بن إسحاق الكندى إذا كانت العله الأولى متصله بنا لفيضه علينا و كنا غير متصلين به إلا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغزر

۱- فلا يتصور له وجود ذهنى لأنه فى كل مرتبه عين الموجوديه الخاصه و الانقلاب محال، ن ره

۲- كما فى التنزيل أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها \S برد آب زين بحر فيروزه اى\Z بگنجايش خويش هر كوزه اى\Z نبيند ز دريا بجز آب خويش\Z نداند كس از هستى خويش بيش\Z ، ه ره

۳- و فى نسخه لو أدليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبطتم على الله تعالى،

و أوفر و أشد استغراقا و قال المحقق الشهرزوری فی الشجره الإلهيه الواجب لذاته أجمل الأشياء و أكملها لأن كل جمال و كمال رشح و ظل و فيض من جماله و كماله فله الجلال الأرفع و النور الأقهر فهو محتجب بكمال نوريته و شده ظهوره و الحكماء المتألهون العارفون به يشهدونه لا- بالكنه لأن شده ظهوره و قوه لمعانه و ضعف ذواتنا المجرده النوريه يمنعنا عن مشاهدته بالكنه كما منع شده ظهور الشمس و قوه نورها أبصارنا اكتناهها لأن شده نوريتها حجابها و نحن نعرف الحق الأول و نشاهده- لكن لا نحيط به علما كما ورد فی الوحی الإلهی وَ لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ.

و اعلم أن معنى كون شده النوريه العقليه أو الحسيه حجابا للعقل أو الحس عن الإدراك يرجع إلى قصور شی ء منهما و فتوره عن نيل مطلوبه و الاكتناه به فإن الحجاب عدمی و حقيقه الواجب صرف الوجود و محض النوريه بلا مصحوبيه شی ء- من الأعدام و الظلمات و النقائص و الآفات.

فإن قيل إذا جوزت كون ذاته معلوما بالحضور الإشراقی للنفوس المتألهه- و لا شك أن المشهود بالشهود(۱) الوجودی ليس إلا نفس حقيقته البسيطه لا وجها من وجوهه فكيف لا يكون معلوما بالكنه و المشهود ليس إلا نفس حقيقته الصرفه لا غير.

قلنا لا يمكن للمعلولات مشاهده ذاته إلا من وراء حجاب أو حجب حتى المعلول الأول فهو أيضا لا يشاهد ذاته إلا بواسطه عين وجوده و مشاهده نفس ذاته فيكون شهود الحق الأول له من جهه شهود ذاته و بحسب وعائه الوجودی لا- بحسب ما هو المشهود- و هذا لا ينافی الفناء الذی ادعوه فإنه إنما يحصل بترك الالتفات إلى الذات و الإقبال بكليه الذات إلى الحق فلا يزال العالم فی حجاب تعينه و إنيته عن إدراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يصر مانعا عن الشهود و لم يبق له حكم و إن

۱- أی المشاهده بالوجود لما عرفت من أنه لا يلاحظه ممكن إلا بعين وجوده الخاص، ه ره

أمكن أن يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون(۱) حكمه باقيا كما قال الحلاج(۲)

بيني و بينک أني ينازعنى فارفع بلطفک أنى من البين

حكمه عرشيه:

اعلم يا أخا الحقيقه أيدک الله بروح منه أن العلم كالجهل قد يكون بسيطا و هو عباره عن إدراک شى ء مع الذهول عن ذلک الإدراک و عن التصديق بأن المدرک ما ذا و قد يكون مركبا و هو عباره عن إدراک شى ء مع الشعور بهذا الإدراک و بأن المدرک هو ذلک الشى ء إذا تمهد هذا فنقول إن إدراک الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل أحد فى أصل فطرته لأن المدرک بالذات من كل شى ء عند الحكماء بعد تحقيق معنى الإدراک و تلخيصه عن الزوائد على ما يستفاد من تحقيقات المحققين من المشائين كما سيقرع(۳) سمعک ليس إلا نحو وجود ذلک الشى ء سواء كان ذلک الإدراک حسيا أو خياليا أو عقليا و سواء كان حضوريا أو حصوليا و قد تحقق و تبين عند المحققين من العرفاء و المتألهين من الحكماء

۱- كما إذا استغرقت فى مشاهده وجهک فى المرآت و يكون للمرآت لون فأنت لاستغراقک فى مشاهده وجهک و كون المرآت و العكس آله لحاظ وجهک لا تلفت إلى اللون و لكنه باق فى الواقع كما قيل- \S تو او نشوى لكن اگر جهد كنى\Z جايى برسى كز تو توئى برخيزد\Z، س ره

۲- أول المناجاه- \S أنت المنزه عن نقص و عن شين\Z حاشاى حاشاى عن إثبات اثنين\Z، س ره

۳- فى مرحله العقل و المعقول و خلاصه ما حققه هناک أن غير المحصلين منهم إما أن أرادوا بصوره الشى ء فى تعريف العلم ماهيته التى هو بها ما هو و الماهيه لا يمكن أن يكون سنخ العلم الذى هو من حقيقه النور و الظهور و إما أن أرادوا بها الماهيه الموجوده بالوجود المادى و لكن بحذف الماده عنها فالوجود المادى أيضا لكونه للماده بل غائبا عن نفسه حيث يكون ممتدا متقدرا لا يصلح للعلم و المعلوميه بالذات و إذا بطل هذان فمراد المحصلين بالصوره نحو وجود آخر مجرد نحوا من التجرد مغايرا للوجود المادى من ثمانيه أوجه كما حققه هناک و إذا كان نحوا من الوجود و الوجود عين الربط بالحق تعالى فهو المدرک بكل إدراک، س ره

أن وجود کل شـی ء لیس إلا حقیقه هویته المرتبطه بالوجود الحق القیوم و مصداق(۱) الحکم بالموجودیه علی الأشیاء و مطابق القول فیهـا هو نحو هویاتهـا العینیه متعلقه مرتبطه بالوجود الإلهی و سـنقیم البرهان علی أن الهویات الوجودیه من مراتب تجلیات ذاته و لمعـات جلالـه و جمـاله فـإذن إدراک کل شـی ء لیس إلا ملاحظه ذلک الشـی ء- علی الوجه الـذی یرتبط بالواجب من ذلک الوجه الـذی هو وجوده و موجودیته و هـذا لا یمکن(۲) إلا بإدراک ذات الحق تعالی لأن صـریح ذاته بذاته منتهی سلسـله الممکنـات و غـایه جمیع التعلقـات لا بجهه أخری من جهاته کیف و جمیع جهاته و حیثیاته یرجع إلی نفس ذاته کما سـنبین فی مقـامه اللائـق به إن شاء الله تعالی فکل من أدرک شـیئا من الأشـیاء بأی إدراک کان فقـد أدرک الباری(۳) و إن غفل عن هـذا الإدراک- إلا الخواص من أولیاء الله تعالی کما نقل عن أمیر المؤمنین ع أنه قال

: ما رأیت شیئا إلا و رأیت الله قبله و روی معه و فیه

و الکل صـحیح فظهر و تبین أن هـذا الإدراک البسـیط للحق تعالی حاصل لکل أحد من عباده و لا یلزم من ذلک إدراکه تعالی بکنه ذاته لشی ء لامتناع ذلک بالبرهان کما مر.

و أمـا الإـدراک المرکب سواء کان علی وجه الکشف و الشـهود کما یختص بخلص الأولیاء و العرفاء أو بالعلم الاسـتدلالی کما یحصل للعقلاء المتفکرین فی صفاته و آثاره فهو لیس مما هو حاصل للجمیع و هو مناط التکلیف و الرساله و فیه یتطرق

۱- ۱۱۷ قال فی المبـدإ و المعاد و یشبه أن یکون حیثیه فاعلیه الفاعل داخله عنـد المعتبرین من المشائین فی مصداق الحکم بأن الممکن موجود، س ره

۲- هذا و إن کان عسـیرا علی غیر أهل العلوم الحقیقیه لکنه هین علی أهلها بشـرط تذکر بعض القواعد البینه و المبینه فالعلم نعم المعین و نعم الـدلیل مثل أن الوجود أی مطلقه خیر أو أن الوجود فی أی مرتبه کان عین النور و الحیاه و العلم و الإراده و القدره و نحوها إلا أنها خفیت إذا تنزل الوجود و إذا علا کما فی النفس و ما فوقها برزت- و أن لا میز فی صـرف الشـی ء و أن وحـده الحق حقه لا عددیه فهذه و أمثالها إذا صارت ملکه لطالب الحق لم یبق له ریب، س ره

۳- أینما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ نعم ما قیل- \S بر هر چه بنگرم تو پدیدار بوده ای\Z ای نانموده رخ تو چه بسیار بوده ای\Z ، ه ره

الخطاء و الصواب و إليه يرجع حكم الكفر و الإيمان و التفاضل بين العرفاء و المراتب بين الناس بخلاف النحو الأول فإنه لا يتطرق إليه الخطاء و الجهاله أصلا كما فى الفارسيه-

دانش حق ذوات را فطرى است دانش دانش است كان فكرى است

. فإذن قد انكشف أن مدركات الخمس كمدركات سائر القوى الإدراكيه مظاهر الهويه الإلهيه التى هى المحبوب الأول و المقصود الكامل للإنسان فبعينه يشاهده و ينظر إليه لا على وجه يعتقده الأشاعره و بأذنه يسمع كلامه و بأنفه يشم رائحه طيبه و بجميع ظاهر بدنه يلمس لا على وجه يقوله المجسمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا- فيدرك المحبوب الحقيقى بجميع القوى و الجوارح مع تقدس ذاته عن الأمكنه و الجهات- و تجرد حقيقته عن المواد و الجسمانيات و ما ذكرناه مما أطبق عليه أهل الكشف و الشهود الذين هم خلاصه عباد الله المعبود بل جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذى ذكرناه عقلاء(۱) عارفون بربهم مسبحون له شاهدون لجماله سامعون لكلامه- و إليه الإشاره(۲) بقوله تعالى وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ و التسبيح و التقديس لا يتصوران بدون المعرفه و قوله تعالى إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ دليل واضح على كون كل من الموجودات عاقلا

۱- فيه إشاره لطيفه دقيقه عميقه إلى كون هذا النحو من الشهود الفطرى- و الظهور الحضورى عقليا مع كون المظاهر و المشاعر حسيه فإنه سبحانه تعرف إلى كل شى ء فظهر لكل شى ء و فى كل شى ء لكن بظهور مقدس عن التحديد منزه عن التجدد و بحضور غير محدود ٭كما ورد فى الحديث النبوى: غائب غير مفقود حاضر غير محدود و السر فيه هو أن الوجه الذى به يواجه كل شى ء ربه تعالى شأنه و به يرتبط به سبحانه- مطلق مقدس عن الحصر و التحديد إذ المقيد لا يخلو من المطلق بل يتقوم به و هو معه و ليس من شرط المطلق أن يكون جزءا للمقيد كما توهمه العامه لأن المطلق الذى يكون جزءا بالحقيقه يكون مقيدا بالحقيقه لكون الجزء فقيدا للجزء الآخر و كل فقيد مقيد كما لا يخفى على أولى النهى و المطلق الحق داخل فى المقيدات لا كدخول شى ء فى شى ء- و خارج عنها لا كخروج شى ء عن شى ء سبحان الذى عمت رحمته و شملت قدرته و هو على العرش استوى، ن ره

۲- أقول بيان ذلك و إن البيان من العيان أن الكلام المتعارف عند الجمهور يسمى كلاما لكونه موضوعا بحيث يكون حضور خصوصيات الأصوات منشأ لحضور خصوصيات الأشياء عند النفس و ينتقل منها إليها مع جريان العاده بذلك فلو فرضنا خصوصيات حركات أو كيفيات أخر سوى الكيفيات المسموعه موضوعه بإزاء خصوصيات الأشياء المدلوله بحيث يجرى العاده بالانتقال منها إليها و حضور الثانيه بمجرد حضور الأولى كما فى الأصوات كانت كلمات بلا شائبه مجاز و كانت حال الأصوات حينئذ كحال الحركات و الكيفيات الأخر محسوسه أو غيرها إلا أن فى عدم الدلاله على معنى و كون الكلام صوتا من الأمور الاتفاقيه لا أنه لو لم يكن صوتا لم يكن كلاما و إنما اختاروا الأصوات المتقاطعه فى الفم لكونها أسهل تأديه و أسرع وصولا و إلا فهى موجود من الموجودات فى العالم و كيفيات مسموعه مثل كيفيات محسوسه أخر فالمناط فى الكلام الوضع مع تكرار حضور الموجودات المدلوله عند حضور الموجودات الداله إذا عرفت هذا فنقول كل وجود له دلاله ذاتيه على خصوصيه جمال أو جلال فى مبدإ كل جمال و جلال بوضع إلهى ذاتى من عرف تلك الدلاله و ذلك الوضع عرف تسبيحها و تلك الدلاله و

ذلـك الوضع لما كانا ذاتيين كانا باقيين غير متبـدلين و كانا مجتمعين مع الـدلاله و الوضع للأشـياء إذ الأولان طوليان و الأخيران عرضـيان كمـا أنهمـا عرضـيان أيضا و ما بالعرض يزول و قـد جاء سـفراء الحق لتبيين الأوضاع الإلهيه و تأسـيس زوال الـدلالات العرضـيه و إنى لأسمع ذكر الأذكار و حمد المحامد- و أرى من يذكر الله تعالى لا عن قلب حاضر بل عن خواطر متشتته و ذكره يذكر الله و لا يشعر الذاكر به و إذا عرفت أنها كلمات بالحقيقه فإذا أضيفت إلى الحق تعالى كان تكلمه تعالى و إذا أضيفت إلى الأعيان و الماهيات كان تحميدها و تسبيحها و قد أشير فى الآيه الشـريفه إلى المقامين بقوله يُسَـبِّحُ بِحَمْدِهِ أى يسـبح كل شى ء بتسبيحه تعالى لنفسه و على قراءه يفقهون بالياء المثناه من تحت كان المعنى لا يعلمون علما تركيبيا. إن قلت هب أنك صححت كون الوجودات كلمات فكيف يكون للموجودات إدراكات- حتى للأجسام و الجسمانيات. قلت لشعورها وجوه منها أن الوجود عين الشـعور و الإـراده و القـدره و نحوهـا- و لا سـيما عنـد الإشـراق و منها معيه أرباب أنواعها و منها معيه رب الأرباب و كيف تصير معيه النفس لجسم إياه شاعرا و لا يجعله شاعرا معيه روح الأرواح معيه أشد من معيه النفس بالجسد، س ره

یعقل ربه و یعرف مبدعه و یسمع کلامه إذ امتثال الأمر مترتب علی السماع و الفهم بالمراد علی قدر ذوق السامع و استطاعه المدرک و بحسب ما یلیق بجنابه المقدس عن الأشباه و الأمثال و قوله تعالی للسماوات و الأرض اِئْتِیا طَوْعاً أَوْ کَرْهاً قالَتا أَتَیْنا طائِعِینَ مبین لما ذکرناه و منور لما قلناه.

وهم و إزاحه:

اشاره

و لعلک تقول إن الوجود طبیعه نوعیه لما بینتم من کونه مفهوما واحدا مشترکا بین الکل و الطبیعه لا تختلف لوازمها بل یجب لکل فرد ما یجب

للآخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضى فالوجود إن اقتضى العروض أو اللاعروض- لم يختلف ذلک فی الواجب و الممکن و إن لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب فی وجوبه إلى سبب منفصل.

و الجواب فی المشهور منع کونه طبيعه نوعيه متواطيه و مجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلک لجواز أن يصدق مفهوم واحد على أشياء متخالفه الحقائق فيجوز أن يکون الوجودات الخاصه متخالفه الحقيقه فيجب للوجود الواجب التجرد و لغيره المقارنه مع اشتراک الکل فی صدق مفهوم الوجود المطلق عليها سواء کانت مقوليته عليها بالتواطؤ کالماهيه للماهيات و التشخص للتشخصات أو بالتشکيک(۱) کالنور الصادق على نور الشمس و غيره مع أن نورها يقتضی إبصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار فلا- يلزم من کون الوجود مفهوما واحدا مشترکا بين الوجودات کونه طبيعه نوعيه و الوجودات الخاصه أفرادا متوافقه الحقيقه و اللوازم لا تفاوت فيها کيف و قد سبق أن الوجود مقول عليها بالتشکيک و أنه فی الواجب أقدم و أولى و أشد منه فی الممکن

بحث و تحصيل

و هذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما أشرنا إليه أن أفراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفه بل الوجود حقيقه واحده و ليس اشتراکها بين الوجودات کاشتراک الطبيعه الکليه ذاتيه کانت أو عرضيه بين أفرادها إذ الکليه و الجزئيه من عوارض الماهيات الإمکانيه و الوجود کما مر لا- يکون کليا و لا جزئيا- و إنما له التعين بنفس هويتها العينيه و لا يحتاج إلى تعين آخر کما لا يحتاج فی موجوديته إلى وجود آخر لأن وجوده ذاته و سنبين فی مبحث التشکيک أن التفاوت بين مراتب حقيقه واحده و التميز بين حصولاتها قد يکون بنفس تلک الحقيقه فحقيقه الوجود مما تلحقها بنفس ذاتها التعينات و التشخصات و التقدم و التأخر و الوجوب و الإمکان و الجوهريه و العرضيه و التمام و النقص لا بأمر زائد

۱- إنما تعرض للتشکيک استظهارا و استيفاء للشقوق و إلا- فبعد ما کانت الوجودات الخاصه متباينه لا مجال للتشکيک فی صدق مفهوم الوجود عليها إذ التشکيک يکون فی حقيقه واحده، س ره

عليها عارض لها و تصوره يحتاج إلى ذهن ناقب و طبع لطيف.

و العجب من الخطيب الرازى حيث ذهب إلى أنه لا بـد من أحد الأمرين- إما كون اشتراك الوجود لفظيا(١) أو كون الوجودات متساويه فى اللوازم فكأنه لم يفرق بين التساوى فى المفهوم و التساوى(٢) فى الحقيقه.

و أعجب من ذلك أنه صرح فى بعض كتبه بأن الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك مع إصراره على شبهته(٣) التى زعم أنهـا فى المتانه بحيث لا يعتريها شك- و هى ما مر من أن الوجود إن اقتضى العروض أو التجرد يتساوى الواجب و الممكن- و إن لم يقتض شيئا منهما كان وجود الواجب من الغير و جمله الأمر أنه لم يفرق بين التساوى فى المفهوم و فى الحقيقه و الذات.

و من الناس من توهم أن الوجود إذا كان زائدا فهو المطلوب و إلا فاختلافه فى اللاعروض و العروض على تقدير التواطؤ محال.

١- إن كـان الوجودات حقـائق متباينه و إلا فيلزم التساوى فى اللازم و قوله فكأنه لم يفرق إلـخ لم يرد به أن التساوى إنما هو فى المفهوم فقط دون الحقيقه أصـلا و إلا لزم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفه بما هى متخالفه و لتمت شـبهه ابن كمونه و لم يكن للوجود حقيقه واحـده و التوالى بأسـرها بـاطله عنـده مع أنه يلزم التنـاقض فى كلامه بـل أراد بقرينه سابق كلامه- أن التسـاوى فى المفهوم دون الحقيقه و إن كـان عـدم التسـاوى فى الحقيقه عين التساوى فى الحقيقه- فمراتب الوجود بينها الميز و الخلاـف بوجه و به يصـحح اختلاـف اللوازم و بينهمـا الوحـده و الوفـاق و به يصـحح الاـشتراك و السـنخيه و نحوهما من لوازم الوحده أو أراد أن التساوى فى اللوازم أينما وقع بنظر الإمام كان بحسب شـيئيه الماهيه و المفهوم و فيما نحن فيه التساوى بحسب شيئيه الوجود و الحقيقه و ليس للوجود الحقيقى ماهيه محفوظه فى جميع المراتب يـدور معها لازم واحـد حيثما دارت كما مرت فى بيان عـدم حصوله فى الذهن فلم يفرق بين التساوى الذى يتحقق فى الماهيات و بين الذى يتحقق فى الوجودات- أو أراد أن الاشتراك المعنوى لا يقتضى أولا و بالذات إلا وحده المفهوم المشترك فيه- و أما التساوى فى الحقيقه فهو و إن كان حقا لكن ليس مقتضـى الاـشتراك المعنوى بـل اقتضاه عـدم جواز انتزاع مفهوم واحـد من حقائق متخالفه بما هى متخالفه و غير ذلك من البراهين، س ره

٢- و الذى لا بد فيه من التساوى فى اللوازم هو الثانى لا الأول، ه ره

٣- مبنى التشكيك هو الاختلاف فى الحقيقه و بناء الشبهه على عدمه، ن ره

و على تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض فى الكل.

فيقال له كلاهما فاسد- أما الأول فلأن المتواطى ربما لا يكون ذاتيا لما تحته من الوجودات المختلفه فى العروض و اللاعروض و مطلوبك زياده الوجود الخاص و هو غير لازم- لجواز أن يكون أحد معروضات مفهوم الوجود الانتزاعى وجودا قيوما بذاته- لكونه حقيقه مخالفه(۱) لسائر المعروضات من الوجودات الخاصه ذوى الماهيات- خصوصا على قاعدتنا من كونه أصل الحقيقه الوجوديه و غيره من الوجودات تجليات وجهه و جماله و أشعه نوره و كماله و ظلال قهره و جلاله.

و أما الثانى فلأن فى وجوب كون المشكك خارجا عن حقائق أفراده و مراتب حصصه كلاما سيأتيك إن شاء الله تعالى

فصل (۴) فى أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته

اشاره

المقصود من هذا أن الواجب الوجود ليس فيه جهه إمكانيه فإن كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجب له و من فروع هذه الخاصه أنه ليس له حاله منتظره فإن ذلك أصل يترتب عليه هذا الحكم و ليس(۲) هذا عينه كما زعمه كثير من الناس فإن ذلك هو الذى يعد من خواص الواجب بالذات دون هذا لاتصاف المفارقات النوريه به إذ لو كان للمفارق حاله منتظره كماليه يمكن حصولها فيه- لاستلزم تحقق الإمكان الاستعدادى فيه و الانفعال عن عالم الحركه و الأوضاع الجرمانيه و ذلك يوجب تجسمه و تكدره مع كونه مجردا نوريا هذا خلف

۱- لأن البينونه بينونه صفه لا بينونه عزله و البينونه الصفتيه أتم أنحاء البينونه- ما للتراب و رب الأرباب، ن ره

۲- و كما ليس عين هذا كذلك ليس عين قاعده عينيه الصفات لذاته فالأشعرى القائل بزيادتها أيضا يقول واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات الكماليه كما يقول بعضهم بوجوب وجوده و أن ذلك الوجود لازم ماهيته ثم من هؤلاء الأكثرين صاحب الهدايه، س ره

و للأصل المذكور حجتان.

إحداهما ما تجشمنا بإقامتها و هو أن الواجب تعالى لو كان(۱) له بالقياس إلى صفه(۲) كماليه جهه إمكانيه بحسب ذاته بذاته للزم التركيب فى ذاته و هو مما ستطلع على استحالته فى الفصل التالى لهذا الفصل فيلزم أن يكون جهه اتصافه بالصفه المفروضه الكماليه وجوبا و ضروره لا إمكانا و جوازا.

و ثانيتهما(۳) أن ذاته لو لم تكن كافيه فيما له من الصفات لكان شى ء من صفاته حاصلا له تعالى من غيره فيكون حضور ذلك الغير و وجوده عله لوجود تلك الصفه فيه تعالى و غيبته و عدمه عله لعدمها و ذلك لأن عليه الشى ء للشى ء يستلزم كون وجود العله عله لوجود المعلول و عدمها لعدمه و شيئيتها لشيئيته و إذا كان كذلك لم يكن ذاته تعالى إذا اعتبرت من حيث هى بلا شرط يجب لها الوجود لأنها إما أن يجب مع وجود تلك الصفه أو يجب مع عدمها فإن كان الوجوب مع وجود الصفه المذكوره لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هى هى بلا اعتبار حضور الغير و لو جعلت القضيه وصفيه لم يكن الوجوب له تعالى ذاتيا أزليا و إن كان مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العله و غيبتها و لو جعلت الضروره مقيده لم تكن ذاتيه أزليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا و إذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته

۱- هذا التعليل يناسب مذهب الشيخ حيث يقول لا نبالى بأن يكون ذاته مأخوذه إلخ كما يأتى و لا يناسب مذهبه من وجوبها أيضا و لا سيما فى الدليل الذى تجشم بإقامته- إلا أن يقال أراد إخراج المفاهيم الإضافيه بما هى مفاهيم و الحدود و النقائص و السلوب بما هى هى، س ره

۲- يشعر بظاهره إلى اختصاص هذا الأصل بالجهات الكماليه و ليس كذلك فإن واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات كماليه كانت الجهات أم لا و الوجه فيه أنه لو كان له بالقياس إلى صفه غير كماليه و جهه إضافيه جهه إمكانيه يلزم أن يكون له بالقياس إلى صفه حقيقيه كماليه جهه إمكانيه كما يظهر بالتأمل، ن ره

۳- هذه الحجه منتظمه من قياسين اقترانيين شرطيين صورتهما هكذا لو لم يكن ذاته كافيه فيما له من الصفات لكان شى ء من صفاته حاصلا من غيره و إذا كان كذلك أى كلما كان شى ء من صفاته حاصلا من غيره لم يكن ذاته إذا اعتبرت من حيث هى بلا شرط يجب وجوده ثم نجعل النتيجه صغرى و نضم إليها كبرى هى قوله و كلما لم يجب وجوده بلا شرط لم يكن واجبا لذاته ينتج لو لم يكن ذاته كافيه فيه لم يكن واجبا لذاته هذا خلف، س ره

واجبا لذاته هذا خلف.

بحث و تحصيل

و هاهنا إيراد مشهور و هو أنه غايه ما لزم من هذا الدليل أن يكون وجود الصفه أو عدمها بالغير لا أن يكون الواجب في ذاته أو تعينه متعلقا بذلك الغير و ذلك لأنه إن أريد باعتبار الذات ملاحظتها مع عدم ملاحظه الغير فالملازمه ممنوعه إذ لا يلزم(۱) من عدم ملاحظه أمر عدم ذلك الأمر و إن أريد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الأمر وجودا و عدما فالملازمه مسلمه لكن بطلان التالي ممنوع- فإن اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور محال و المحال جاز أن يستلزم محالا آخر و هو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر بطلانه الخلف.

فالأولى أن يقرر الحجه المذكور هكذا إذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور من حيث هي هي بلا شرط أي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا و عدما فإما أن يجب وجوده مع وجود تلك الصفه و هو محال لاستحاله(۲) وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العله أو مع عدم تلك الصفه و هو أيضا محال بعين ما ذكرناه و لا يخفى أن وجوب الذات لا يخلو في نفس الأمر عن هذين الأمرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات أيضا مستحيلا لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره و هو تالي الشرطيه فثبت الملازمه و بطلان التالي معلوم فيلزمه بطلان المقدم و ليس لقائل أن يقول عدم اعتبار العله وجودا و عدما ليس اعتبارا لعدم وجودها و عدم عدمها حتى

۱- إن قلت هذا لا يناسب كونه سندا لمنع ملازمه عدم كون الواجب واجبا لذاته على هذا التقدير. قلت بيان المناسبه أنه لا يلزم من عدم ملاحظه عله الصفه وجودا و عدما عدم تلك العله حتى يلزم عدم الصفه و يكونان كاشفين عن عدم الوجوب للذات بالضروره الأزليه لأن ثبوت الوجود للذات لم يكن خاليا كما سيصرح به عن وجود الصفه و وجود علتها أو عن عدمها و عدم علتها- و إلا لزم ارتفاع النقيضين عن الواقع لأن وجود الحق تعالى حاق الواقع و متن الأعيان- حيث إن مرتبه ذاته صرف الوجود بلا ماهيه و صرف الفعليه بلا قوه فإذ لا مرتبه لذاته وراء الوجود كالممكنات فخلو ذاته عن وجدانهما و فقدانهما في الواقع خلو ذاته عن الوجود- و هذا ما أريد من منع الملازمه، س ره

۲- و لا سيما على التحقيق الحقيق بالتصديق من أن المعلول ربط محض بالعله فقطع النظر عن علته قطع النظر عن نفسه ثم إنه عبر بلفظ الأولى لإمكان جريان جميع ما ذكر في حجه القوم، س ره

ينافى تحصل معلولها وجودا و عـدما و الحاصل أن عدم اعتبار العله بحسب العقل لا ينافى حصول المعلول بها فى الواقع و أيضـا كما أن اعتبار الماهيه من حيث هى هى ليس اعتبارا لوجود ما يلحقها أو عدمه و مع ذلك لا تخلو الماهيه عن أحدهما فى الواقع فكـذلك فى الفرض المـذكور نقول اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار وجود صـفته و ما يكون سـببا له و عـدمها و ما يتحصل ذلك العدم به- لا ينافى حصول أحد الطرفين و السبب المقوم له لأنا نقول(١) مرتبه الماهيات التى يعرضها الفعليه و التحقق من خارج ليست وعاء للكون الواقعى لشى ء و لا لعدمه إذ لا يحصل لها أمر غير ذاتها و ذاتيها إثباتا و نفيا و لا علاقه لها مع غيرها وجودا و عـدما فلـذلك يمكن للعقـل ملاحظتهـا مع عـدم ملاحظه الغير و إن كان مصـحوبا لها غير منفك عنها فى الواقع بخلاف الوجود الـذى هو عين الواقع لغـايه فعليته و فرط تحصـله فلا يمكن أن يكون مرتبته بحيث لا يكون لها تعلق بشـى ء لا وجودا و لا عـدما كيف و هو ينبوع الوجودات و منشأ الأـكوان- و ملاـك طرد الأعـدام و ردع الفقـدان و رفع البطلان عن الأشـياء القابله للوجود فمرتبه وجوده فى ذاته إمـا بعينه مرتبه وجود معنى آخر كمـا فى صـفاته الكمـاليه له تعالى إذ هى التى درجتها فى الوجود درجه ذاته تعالى بذاته أو مرتبه عدمه لقصور ذاته فى الوجود فلا يساوق الواجب فيه و لا يسع له إلا أن يكون متأخرا عنه بمراحل لائقه به فيكـون عـدمه سابقـا على وجوده بتلـك المراحـل و تضـاعف الإمكانـات و أعـداد مراتب الفقر لأجـل تضـاعف النزولاـت و القصورات عن الوجود التـام الغنى عمـا عـداه بالـذات فقـد ثبت أن كل صـفه مفروضه له تعالى- يكون لها مع اعتبار ذاته تعالى بـذاته إما الوجود أو العـدم و أيا ما كان يلزم اعتبار علته معه- إذ كما أن حصول ذى السـبب وجودا و عـدما مسـتفاد من حصول سببه وجودا و عدما- فكذلك اعتباره و تعقله مستفادان من اعتبار سببه و تعقله كذلك هذا غايه ما يتأتى

١- ملخص الجواب أن قيـاس الوجود بالماهيـات قيـاس مع الفـارق فإن للماهيات مرتبه غير الواقع يمكن ملاحظتها فيها مع عـدم ملاحظه الغير و إن كان مصـحوبا لها فى الواقع- بخلاف الوجود فإنه عين الواقع و ليست له مرتبه غيره حتى يلاحظ فيها مع عـدم ملاحظه ما يتعلق به وجودا و عدما، ه ره

لأحـد من الكلام فی هـذا المرام و ربما يقال فيه أن هذا الحكم منقوض بالنسب و الإضافات اللاحقه لذات المبدإ تعالی لجريان الحجه المذكوره فيها فيلزم أن يكون تلک الإضافات واجبه الحصول له تعالی بحسب مرتبه ذاته بلا مدخليه الغير فيها و أن يمتنع تجـددها و تبـدلها عليه مع أن ذات الواجب غير كـافيه فی حصولها لتوقفها علی أمور متغايره متجـدده متعاقبه خارجه عن الـذات ضروره و هذا مما التزمه الشيخ الرئيس فی إلهيات الشفا حيث قال و لا نبالی بأن يكون ذاته مأخوذه مع إضافه ما ممكنه الوجود- فإنهـا من حيث هی عله لوجود زيـد ليست بواجبه الوجود بـل من حيث ذاته و لا يرتضـی(۱) به من استشـرق قلبه بأنوار الحكمه المتعاليه و إن قلبه كثير من الأتباع

۱- كيف و الأشـياء بالنسـبه إليه و باعتبـار جهتها النورانيه أحكام الوجوب عليها غالبه و أحكام الإمكان فيها مضـمحله و إن كان وجوبهـا عين الربـط به و لهـا الإمكـان بمعنی الفقر فكيف يكون له تعـالی إمكان و لو كان إمكانا بالقياس إلی معلوله. أقول لعل مراد الشـيخ مفهوم الجـاعليه الإضـافيه المحكوم بزيـادته و حصـصه الاعتبـاريه- فـإن له تعـالی جـاعليه حقه حقيقيه فی مقام ذاته بالنسـبه إلی فيضه المقدس و الوجود المنبسط و جاعليه حقه ظليه فی مقام الفيض بالنسبه إلی المستفيض و لا شک فی وجوبهما فإنهما قيوميته تعالی و الأولی وجوبها وجوب الـذات و الثانيه وجوبها بوجوب الـذات لأنها من صـقع الـذات لا اسـتقلال لها و لا حكم علی حيالها إلا الاسـتهلاک المحض و التبعيه الصـرفه- و له جاعليه إضافيه محضه هی مفهوم ذهنی و عنوان للأولين و هی زائـده علی الذات و كيف لا و يصـير الذات من عينيتها أمرا اعتباريا و قس عليها سائر مفاهيم الصـفات- فما حكموا به من زياده الصـفات الإضافيه إنما هی زياده المفاهيم و العنوانات و المعانی النسبيه. إن قلت إنه لا حاجه إلی بيان زيادتها أو بيان إمكانها أو إمكان حصـصها فإنها مفاهيم ذهنيه و ليست صفاته. قلت بل هی أيضا صفاته إذ ليست أقل من السلوب كما أن الأبوه و المالكيه بل الكليه و النوعيه و نحوها صـفات الإنسان إلا أنه لا يلزم من زياده الصفات عروضها الخارجی كما فی مفهوم الشيئيه و الوحده و التشـخص و الأمثله السابقه و نحوها و نظير إطلاق الصفات علی المفاهيم الذهنيه إطلاق الحقائق علی المفاهيم الذهنيه للأشياء لكن التحقيق أن الوجودات الـذهنيه بـل اللفظيه و الكتبيه و بـالجمله العنوانيه- بمـا هی عنوانات لا عين المعنون و لا غيره فإنها لا بشـرط من ظهوراته و غير بائنه عنه بينونه عزله و إن كانت بائنه عنه بينونه صـفه و لكونها من ظهوراتها يسری الحكم عليها إليه و الحكم عليه إليها فی الجمله و من ثم ورد فی الشرع احترام اللفظ و الكتب من أسماء الله تعالی و النبی و الأئمه سلام الله عليهم و قد اختلف المتكلمون أن الاسم هل هو عين المسمی أم غيره و الحق أنه لا هو و لا غيره، س ره

و المقلـدين كصاحب حواشـى التجريـد و غيره حيث قالوا بأن واجب الوجود بالذات- قد يعرض له الإمكان بالقياس إلى الغير و للغير أيضـا إمكـان بالقياس إليه و إن امتنع عليه الإمكان بالـذات و الإمكان بالغير أيضا و لم يتفطنوا بأن الواجب بالـذات كما أنه واجب بالـذات واجب بالقيـاس إلى الممكنـات المسـتنده إليه و هى أيضـا واجبه الحصول له تعالى لأن وجوداتها روابط فيضه و جوده نعم لو تصور هاهنا واجب وجود آخر أو ممكنات أخر مسـتنده إلى واجب وجود آخر لكان لما ذكروه وجه صحه- تعالى عن ذلك علوا كبيرا و ذلك لأن وجوب وجود الأشـياء مما ينشأ منه تعالى فكما أن لها وجوبا بالغير الـذى هو مبـدعها و موجبها فكذا لها وجوب بالقياس إلى ذلك الغير و وجوب له أيضا إذ الوجوب بالقياس إلى الغير ضـروره تحقق الشـى ء بالنظر إلى الغير على سبيل الاسـتدعاء الـذاتى و يرجع إلى أن الغير يأبى إلا أن يكون الشـى ء واجب الحصول(١) سواء كـان من جهه الاقتضاء و الفيضان أو من قبل الحاجه الذاتيه و الاسـتدعاء الافتقارى من حيث كون الشـى ء رشـحى الوجود ظلى التجوهر استنادى الحقيقه تعلقى الذات و هذا لا ينفك عن كون الشـى ء واجب الحصول للغير الذى هو ينبوع فيضه و سـحاب رشحه و بحر نداه فالممكن مع ذاته بالإمكـان و الجواز و مع جـاعله التـام بـالوجوب و الضـروره سواء أخـذ هـذا اللصوق و الالتحـاق و الالتجاء من قبل ذاته الفـاقره الرشـحيه التعقليه أو من قبـل اقتضـاء مبـدعه الفيـاض الوهـاب الباسـط على من يشاء بغير حساب فالحق أن إضافات ذات الواجب تعـالى إلى الممكنـات و نسبه الخلاـقيه القيوميه إليهـا و أضوائه السـاطعه على الـذوات القابله للوجود ليست متأخره عن تلك الماهيات الممكنه و ليست إضافته كسائر الإضافات التى تكون بين الأشياء

١- هـذا هو تعريف الوجوب بالقيـاس و أمـا قوله سواء كـان من جهه الاقتضـاء إلـخ فعلى سبيل التمثيل لأن المتضايفين كل منها واجب بالقيـاس إلى الآـخر و لاـ اقتضـاء و لاـ اسـتدعاء افتقـارى بينهمـا إذ لاـ عليه بينهمـا و لمـا كان التعريف لفظيا لا بأس بأخذ الوجوب فيه أو الوجوب المأخوذ فيه بمعنى الثبوت، س ره

و تكون متأخره عن المنسوب إليه بل إنما يكون مصداق صفاته الإضافيه ذاته بذاته يعنى أن نفس ذاته بذاته كافيه لانتزاع النسبه و المنسوب إليه فكما أن بعلمه الكمالى الإجمالى يعلم جميع الأشياء و نسبتها إليه تعالى و بقدرته التامه الكامله يقيم جميع المقدورات فكذلك(۱) ذاته كافيه فى انتزاع جميع اللواحق- و كيفيه لحوقها و نسبتها و إضافتها إليه تعالى فليس فى عالم إلهيته و صقع ربوبيته شى ء من المعانى العدميه كالعدم و الإمكان و الظن و الهزل و الحدوث و الزوال و التجدد و التصرم و الفقر.

و العجب من الشيخ و شده تورطه فى العلوم و قوه حدسه و ذكائه فى المعارف- أنه قصر إدراكه عن فهم هذا المعنى.

و أعجب من ذلك أنه مما قد تفطن به فى غير الشفاء حيث ذكر فى التعليقات- أن الأشياء كلها واجبات للأول تعالى و ليس هناك إمكان ألبته و فى كتاب أثولوجيا المنسوب إلى المعلم الأول تصريحات واضحه بأن الممكنات كلها حاضره عند المبدإ الأول على الضروره و البت و أما ما يتراءى(۲) من تجدد الأشياء و تعاقبها و تغيرها

۱- فخالقيته و عليته لزيد إضافته الإشراقيه الإيجاديه و الإيجاد الحقيقى لا المصدرى هو الوجود الحقيقى و ينوره اتحادهما فى العدد و هو تسعه عشر و الوجود الحقيقى بما هو مضاف إلى الأشياء انوجادها و بما هو مضاف إليه تعالى إيجاده إياها فهو بما هو إيجاد زيد قبله لا بما هو انوجاده و وجوده فوجوده و إن كان ممكنا لكن إيجاده واجب فضلا عن الإيجاد المطلق بالنسبه إلى المعلول المطلق فإن ما هو مناط وجود زيد و إيجاده الحقيقى و جميع ما يحتاج إليه وجوده موجود فى مقام عليته تعالى الحقه لأن بسيط الحقيقه كل الأشياء بنحو أعلى و كذا فى مقام عليته الحقيقيه الظليه لأنه كما أن الكثره فى الوحده كذلك الوحده فى الكثره فهو تعالى عله إذ لا- معلول و خالق إذ لا مخلوق كما ورد فى أحاديث أهل العصمه- و حينئذ فكيف يكون عليته تعالى لزيد بما هى عليه ممكنه كما أفاده المصنف قده، س ره

۲- ليس مراده ما رامه أستاده الأكرم قدس سرهما كما سينقل منه من أن التجددات فى الزمانيات إنما هى بالنسبه إلى أنفسها لا بالقياس إليه تعالى و ما أراده قدس سره لطيف غامض و ملخصه أن تجدد بعض أنحاء المظاهر بما هى مظاهر لا ينافى ثبات التجلى و المتجلى بما هو متجل فتجليه تعالى و تطوره أحدى بات بحت و مرايا تجلياته فى بعض الأوعيه و هو صقع الزمان- و عالم الماده متجددات و متحركات بل عالم الآفاق و هو صقع الزمان و عالم الأنفس و هو متن الدهر بوجه كلاهما متجددان بالحقيقه و لكن تجدد الآفاق تابع لتجدد الأنفس- و تمام تحقيق المرام يتوقع من ذى قبل إن شاء الله تعالى، ن ره

فهذا بالقياس إلى بعض أوعيه الوجود فإن الزوال و الغيبه عن بعض الموجودات- لا يستلزم الزوال و الغيبه عن بعض آخر فكيف عن حقيقه الوجود المحيط بجميع الأشياء الحافظ لكل المراتب و الأنحاء و سيأتى تحقيق هذا المقام من ذى قبل إن شاء الله المفضل المنعام

فصل (۵) فی أن واجب الوجود واحد

اشاره

لا- بمعنى أن نوعه منحصر فی شخصه على ما توهم- إذ لا نوع لحقيقه الوجود كما مر فمجرد(۱) كونه متشخصا بنفس ذاته لا يوجب استحاله واجب وجود آخر من دون الرجوع إلى البرهان كما زعمه بعض الناس حيث قال إن ما بينا من أن التعين نفس حقيقته يكفی فی إثبات توحيده فإن التعين إذا كان نفس ماهيه شی ء كان نوعه منحصرا فی شخصه بالضروره و إنما قلنا لا يكفی ذلك- لاحتمال(۲) الوهم أن يكون هناك حقائق متخالفه واجبه الوجود و تعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من استيناف برهان على تفرد واجب الوجود فی معنى واجب الوجود.

فنقول لو فرضنا موجودين واجبى الوجود لكانا مشتركين فی هذا المفهوم و متغايرين بحسب ذاتيهما بأمر من الأمور و ما به الامتياز إما أن(۳) يكون تمام الحقيقه

۱- لما كان هذا أعم فرعه على ما تقدم فإن التشخص إذا كان لازم ماهيه شی ء- كماهيه النوع المنحصر فی شخص يصدق أن التشخص بنفس ذاته كما إذا كان عين شی ء كالوجود الحقيقی و لكن قول الزاعم التعين نفس حقيقه خاص و إن كان تالی شرطيته عاما كما لا يخفى، س ره

۲- و ذلك كما فی أنحاء الوجودات فإنها متعدده مع كون كل منها متشخصا بنفس ذاته- فإن التشخص عين الوجود، س ره

۳- هذا من باب الاكتفاء بالأقل و إلا فمعلوم أن ما به الامتياز إما عينهما أو جزؤهما أو خارج منهما أو عين أحدهما و جزء الآخر أو عين أحدهما و خارج من الآخر أو جزء أحدهما و خارج من الآخر و تصوير الشقوق المتفقه ظاهر و أما تصوير المختلفه فالأول كامتياز الحيوان المشترك فيه عن الإنسان و الفرس مثلا- فإنه ممتاز عنهما بذاته و هما ممتازان عنه بفصلهما و الثانی كامتيازه عن حصصه فی الأنواع بذاته و امتياز الحصص عنه بالخوارج لأن الفصول خارجه عن الجنس و حصصه أو كامتياز البياض بنفسه عن الإنسان الأسود و امتيازه عن البياض بالسواد و لا يخفى أن تحقق هذا الامتياز فيه- لا يصادم تحقق امتياز آخر بنفس الذات و قس عليه غيره و الثالث كامتياز حصه الحيوان التی فی الفرس بالصاهل عن الإنسان و هو بالناطق عنهما و لما كان مقصوده ذكر الشقوق المتفقه و هی غير متداخله اكتفى بالأقل و أشار إلى المختلفه أيضا على أن الامتيازات الواقعيه فی الموجودات المتأصله منحصره فی الثلاثه المتفقه فلا يرد أن الشقوق فی كلامه بعضها متداخل فی بعض كما لا يخفى، س ره

فی شـی ء منهما فیکون وجوب الوجود المشترک بینهما خارجا عن حقیقه أحدهما و هو مسـتحیل لما مر من أن وجوب الوجود نفس حقیقه الواجب و إما أن یکون جزء حقیقته فیلزم الترکیب فیه و الترکیب یسـتلزم الاحتیاج إلی الأجزاء و کل محتاج ممکن و إمـا أن یکـون خارجـا عن الحقیقه فیلزم أن یکـون الـواجب فی تعینه محتاجـا إلی غیره لأـن تعین الشـی ء إذا کـان زائـدا علی حقیقته عرضـیا لها یلزم أن یکون معللا لأن کل ما هو عرضـی لشـی ء فهو معلل إما بذلک الشی ء و هو ممتنع- لأن العله بتعینها سابق علی المعلول و تعینه فیلزم تقدم الشـی ء علی نفسه و أما بغیر ذلک الشـی ء فیکون محتاجا إلیه فی وجوده کما فی تعینه إذ التعین(۱) للشـی ء إما عین وجوده أو فی مرتبه وجوده و الاحتیاج فی الوجود ینافی کون الشـی ء واجبا بالذات- قیل هاهنا بحث لأن(۲) معنی قولهم وجوب الوجود نفس حقیقه واجب الوجود- أنه یظهر من نفس تلک الحقیقه أثر صفه وجوب الوجود لا أن تلـک الحقیقه عین هـذه الصـفه فلاـ یکون اشتراک موجودین واجبی الوجود فی وجوب الوجود إلا أن یظهر من نفس ذات کل منهما أثر صـفه وجوب الوجود فلا منافاه بین اشتراکهما فی وجوب الوجود و تمایزهما بتمام الحقیقه و نحن نقول إن معنی کلام الحکمـاء وجـوب الوجـود عیـن حقیقه واجب الوجـود هـو أن ذاته بنفس ذاته مصـداق للموجـودیه و محکی عنهـا بـالوجود بلا انضمام أمر أو ملاحظه حیثیه أخری أیه حیثیه کانت حقیقیه أو

۱- لزوم الاحتیـاج فی الوجود علی الأول ظاهر و أما علی الثانی فلما مر فی الفصل السابق من أن شـیئا من صـفاته لو لم یجب لم یجب وجوده لأـن الوجود إذا لم یکن بـالغیر بل بالـذات لم یکن مساوقا للتعین فی المرتبه لأن ما بالـذات مقـدم بالـذات علی ما بالغیر هذا خلف، س ره

۲- هذا نظیر القول بالنیابه فی الصفات بالبیان و الوهن فی البنیان، س ره

إضافيه أو سلبيه.

و توضيح ذلك أنك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل بما هو متصل- كالجزء الصورى للجسم من حيث إنه للجسم و قد تعقل المتصل شيئا ذلك الشی ء هو الموصوف بكونه متصلا كالماده فكذلك قد تعقل واجب الوجود نفس واجب الوجود- و قد تعقل شيئا ذلك الشی ء واجب الوجود و مصداق الحكم و به مطابقه و المحكی عنه فی الأول حقيقه الموضوع و ذاته فقط و فی الثانی هی مع حيثيه أخرى هی صفه قائمه به و كل واجب الوجود لم يكن بحسب صرف حقيقته و نفس ماهيته واجب الوجود بل يكون تلك الحقيقه متصفه بكونها واجبه الوجود لا- فی مرتبه ذاته بل بحسب درجه ذاتها من حيث هی هی حتى يكون وجوب الوجود عرضيا لا- ذاتيا لها- ففی اتصافها به و لحوقه بها يحتاج إلى سبب إذ كل عرضی كذلك فلا بد لها فی اتصافها به من عروض هذا الأمر و إلى جاعل يجعلها كذلك أو يجعلها بحيث ينتزع منه هذا المعنى غير ذاتها إذ جاعليه(۱) الشی ء لنفسه فی وجوده و وجوبه مما قد أبطلناها بالبرهان الشديد القوه فإذن تلك الحقيقه تكون فی حد ذاتها ممكنه و بالجاعل صارت واجبه الوجود فلا يكون واجبا لذاته فكل واجب الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته لا أنه شی ء ذلك الشی ء مما قد عرض لها واجب الوجود عروضا لزوميا أو مفارقيا هذا.

رجم شيطان:

و ليعلم أن البراهين الداله على هذا المطلب الذی هو من أصول المباحث الإلهيه كثيره لكن تتميم جميعها مما يتوقف على أن حقيقه الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجود المتأكد و أن ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو فی حد نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه و تعلقه بغيره ممكن

۱- أی ملزوميه الماهيه لوجوده و كون الوجود لازم الماهيه الوجوبيه فضلا عن الماهيه الإمكانيه قد أبطلناه و أبطله الشيخ أيضا كما نقل عن المباحثات و أما تعليل الشی ء بنفسه المستلزم لتقدم الشی ء على نفسه فلا يحتاج إلى مئونه زائده، س ره

و وجوبه(۱) كوجوده يستفاد من الغير و هذه المقدمه مما ينساق إليها البرهان- و يصرح بها فى كتب أهل العلم و العرفان و قد أسلفناه القول فيها و بها يندفع ما تشوشت به طبائع الأكثرين و تبلدت أذهانهم مما ينسب إلى ابن كمونه و قد سماه بعضهم بافتخار الشياطين لاشتهاره بإبداء هذه الشبهه العويصه و العقده العسيره الحل- فإنى قد وجدت هذه الشبهه فى كلام غيره ممن تقدمه زمانا و هى أنه لم لا- يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان(۲) بتمام الحقيقه يكون كل منهما واجب الوجود بذاته و يكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما

۱- الظاهر من الاستفاده من الغير و الارتباط بالغير الغير المنفصل و لزومها ظاهر بعد ما مر من أنه لو كان مستفادا من نفس الماهيه المعروضه بأن يكون الوجود لازما لها لزم الدور أو التسلسل فلا محاله يكون معللا بغير المعروض و يمكن أن يكون المراد بالغير فى الموضعين أعم من المتصل و المنفصل أعنى ضميمه الوجود، س ره

۲- لا بأمر خارج حتى يلزم الاحتياج و لا بالجزء حتى يلزم التركيب فبالحقيقه اختار ابن كمونه الشق الأول من الشقوق المذكوره فى البرهان السابق على التوحيد ثم إنه لا منافاه بين قوله واجب الوجود بذاته و قوله قولا عرضيا- حيث إن كل عرضى معلل لأن بناء أصل الشبهه و صعوبتها على أصاله الماهيه و عليها معنى كونه وجودا بحتا أنه ذات ينتزع منه الوجود بذاته كما سيأتى فى الإلهيات إن شاء الله تعالى و قد نقل أيضا معنى عينيه وجوب الوجود له تعالى أنه أن يظهر منه أثر صفه وجوب الوجود و هذا أيضا ناظر إلى ذلك و أيضا فرق بين الذاتى فى كتاب البرهان- و الذاتى فى كتاب إيساغوجى و كأنه أشار إلى دفع ما عسى أن يورد عليه أنه إذا كان الوجوب عرضيا لم يكن فى مرتبه ذاتهما بل فى مرتبه متأخره عن مرتبه الذات لأنه يكون محمولا بالضميمه و بيان الدفع أن العروض ليس منحصرا فى العروض الخارجى- بل العروض الذهنى أيضا شى ء و العرض بمعنى الخارج المحمول الأعم من المحمول بالضميمه أيضا فهذا من قبيل حمل الشى ء على الواجب و الممكن و حمل العرض على الكيف و الكم و غيرهما من الأعراض و الممكن على الماهيات الإمكانيه و ربما يجاب عن أصل الشبهه بأن ما بالعرض لا بد و أن ينتهى إلى ما بالذات و العرض العام لا بد أن ينتهى إلى الذاتى العام- و هو الجنس و ما به الاشتراك الذاتى يستدعى ما به الامتياز الذاتى و هو الفصل فيلزم التركيب- و هذا منقوض بالشى ء الصادق على الواجب تعالى و الممكن و بالعرض الصادق على الأجناس العاليه البسيطه و نحوهما إذ لا ذاتى مشترك بينها و الحل أن هذه القاعده أعنى انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات مخصوصه بالعرضى بمعنى المحمول بالضميمه و هذه المذكورات من العرضيات المنتزعه الخارجه المحمول فالحق فى دفع الشبهه الأجوبه التى ذكرها قدس سره و لا مبالاه كثيرا بهذه الشبهه على القول بأصاله الوجود، س ره

قولا ـ عرضيا فيكون الا ـشتراك بينهما فى هذا المعنى العرضى المنتزع عن نفس ذات كل منهما و الافتراق بصرف حقيقه كل منهما و وجه الاندفاع أن مفهوم واجب الوجود لا يخلو إما أن يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثيه خارجه عنها أيه حيثيه كانت أو مع اعتبار تلك الحيثيه و كلا الشقين مستحيلان(۱) أما الثانى فلما مر أن كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثيه انتزاع الوجود و الوجوب و الفعليه و التمام فهو ممكن فى حد ذاته ناقص فى حريم نفسه و أما الأول فلأن مصداق حمل مفهوم واحد و مطابق صدقه بالذات- و بالجمله ما منه الحكايه بذلك المعنى و بحسبه التعبير عنه به مع قطع النظر عن أيه حيثيه و أيه جهه أخرى كانت لا يمكن أن يكون حقائق مختلفه الذوات متباينه المعانى غير مشتركه فى ذاتى أصلا.

و ظنى أن من سلمت فطرته التى فطر عليها عن الأمراض المغيره لها عن استقامتها- يحكم بأن الأمور المتخالفه من حيث كونها متخالفه بلا حيثيه جامعه فيها لا يكون مصداقا لحكم واحد و محكيا عنها به نعم يجوز ذلك إذا كانت تلك الأمور متماثله من جهه كونها متماثله كالحكم على زيد و عمرو بالإنسانيه من جهه اشتراكهما فى تمام الماهيه لا من حيث عوارضها المختلفه المشخصه أو كانت مشتركه فى ذاتى من جهه كونها كذلك كالحكم على الإنسان و الفرس بالحيوانيه من جهه اشتمالهما على تلك الحقيقه الجنسيه أو فى عرضى كالحكم على الثلج و العاج بالأبيضيه من جهه اتصافهما بالبياض أو كانت تلك الأمور المتباينه متفقه فى أمر خارج نسبى كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها إلى الوجود الحق تعالى عند من يجعل

۱- كأن قدس سره استفسر أن المراد إما العرضى بمعنى المحمول بالضميمه و إما العرضى بمعنى الخارج المحمول و أنهما محالان و الأول و إن كان بعيدا من كلام مورد الشبهه إلا أنه قدس سره تعرض له أيضا استظهارا و استيفاء لكلا الاحتمالين و قياس الوجوب على الإمكان باطل حيث إن الماهيه الإمكانيه و إن لم تخل عن الإمكان على أى حال أخذت- إلا أنه ليس فى المرتبه بأن يكون عينها أو جزءها و الواجب بالذات لا يمكن أن يكون له مرتبه غير الوجود و الوجوب الذاتى فثبت التركيب مما به الاشتراك و ما به الامتياز الذاتيين، س ره

وجود الممكنات أمرا عقليا انتزاعيا و موجوديتها باعتبار نسبتها إلى الوجود القائم بنفسه أو كانت متفقه فى مفهوم سلبى كالحكم على ما سوى الواجب بالإمكان لاشتراكها فى سلب ضرورتى الوجود و العدم لذواتها و أما ما سوى أشباه تلك الوجوه التى ذكرناها من الجهات الاتفاقيه فلا يتصور الحكم فيها بأمر مشترك بلا جهه جامعه ذاتيه أو عرضيه فإذا حكمنا على أمور متباينه الذوات بحكم واحد بحسب مرتبه ذواتها فى أنفسها بلا انضمام أمر آخر أو اعتبار جهه أخرى غير أنفسها فلا بد هناك مما به الاتفاق و ما به الاختلاف الذاتيين فيها فيستدعى التركيب بحسب جوهر الذات من أمرين أحدهما يجرى مجرى الجنس و الماده و الآخر يجرى مجرى الفصل و الصوره و التركيب بأى وجه كان ينافى كون الشى ء واجب الوجود بالذات.

بل نقول(۱) إذا نظرنا إلى نفس مفهوم الوجود المصدرى الانتزاعى المعلوم بديهه أدانا النظر و البحث إلى أن حقيقته و ما ينتزع هو منه أمر قائم بذاته هو الواجب الحق و الوجود المطلق الذى لا يشوبه عموم و لا خصوص و لا تعدد و لا انقسام إذ كل ما وجوده هذا الوجود فرضا لا يمكن(۲) أن يكون بينه و بين شى ء آخر له أيضا

۱- أى إذا نظرنا إلى أنه معنى واحد عنوان لحقيقه واحده بسيطه نوريه و أن الخصوصيات ملغاه فى انتزاعه و حكايته عن مطابقه و أن صرف كل شى ء جامع لجميع ما هو من سنخه و طبيعته مجرد عما هو من غرائبه و أجانبه و غريب الوجود ما هو من سنخ العدم و السراب و أنه أعم العامات علمنا أنه يأبى الوجودين فكيف لا يأبى الوجوبين و قد علمت أن الواجب لا بد أن يكون وجودا متأكدا بحتا بمعنى أنه حقيقه الوجود و سنخه و حقيقه الوجوب لا أنه سنخ آخر ينتزع منه الوجود و الوجوب كما زعمه المحجون، س ره

۲- قد جمع بين الاثنينيه و عدمها فالاثنينيه إنما هى بالفرض- و عدم إمكانها إنما هو فى الواقع و الحق كما أشرنا إليه فى حاشيه قبل هذه الحاشيه- أنه من باب فرض المحال لا من باب الفرض المحال فقد يتصور الشى ء لا بوجه لا يحتمل نقيضه و منافيه و حينئذ يكون فرض المحال و قد يتصور بوجه لا يحتمل نقيضه و منافيه بل يلزم التصديق بثبوت ما يجب له و نفى منافيه عنه و حينئذ نفس الفرض محال و ما نحن فيه من هذا القبيل- و إلى هذا أشار قدس سره فى كتابه المسمى بأسرار الآيات بقوله و كلما حقيقته نفس الوجود الصرف الذى لا أتم منه فلا يمكن فرض الاثنينيه فيه فضلا عن جواز وقوع المفروض، س ره

هـذا الوجود فرضـا مبـاينه أصـلا و تغـاير فلاـ يكون اثنـان بـل يكون هنـاك ذات واحـده و وجود واحـد كمـا أشار إليه صاحب التلويحات بقوله صـرف الوجود الذى لا أتم منه كلما فرضـته ثانيا فإذا نظرت فهو هو إذ لا ميز فى صـرف شى ء فوجوب وجوده الذى هو ذاته بذاته تعالى يدل على وحدته كما فى التنزيل شَـهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ و على موجوديه الممكنات به كما فى قوله تعالى أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ شَهِيدٌ.

برهان عرشی:

و لنا بتأييد الله تعالى و ملكوته الأعلى برهان(۱) آخر عرشى على توحيد واجب الوجود تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور- و يستدعى بيانه تمهيـد مقدمه و هى أن حقيقه الواجب تعالى لما كان فى ذاته مصداقا للواجبيه- و مطابقا للحكم عليه بالموجوديه بلاـ جهه أخرى غير ذاته و إلاـ لزم احتيـاجه فى كـونه واجبـا و موجودا إلى غيره كمـا مر من البيـان و ليست للواجب تعـالى جهه أخرى فى ذاته لاـ يكون بحسب تلك الجهه واجبا و موجودا و إلا يلزم التركيب فى ذاته من هاتين الجهتين ابتـداء(۲) أو بالأخره و قد تحقق بساطته تعالى من جميع الوجوه كما سيجى ء فحينئذ نقول يلزم أن يكون واجب الوجود بذاته موجودا و واجبا بجميع الحيثيات الصـحيحه و على جميع الاعتبارات المطابقه لنفس الأمر و إلا لم يكن حقيقته بتمامها مصـداق حمل الوجود و الوجوب إذ لـو فرض كـونه فاقـدا لمرتبه من مراتب الوجـود و وجه من وجـوه التحصـل أو عادمـا لكمـال من كمالاـت الموجـود بمـا هو موجـود- فلم يكن ذاته من هـذه الحيـثيه مصـداقا للوجود فيتحقق حينئـذ فى ذاته جهه إمكـانيه أو امتنـاعيه يخـالف جهه الفعليه و التحصل فيتركب ذاته من حيثيتى الوجوب و غيره من الإمكان و الامتناع و بالجمله ينتظم ذاته من جهه وجوديه و جهه عدميه فلا يكون واحدا حقيقيا و هذا مفاد ما مر فى الفصل السابق أن واجب الوجود بالذات واجب

۱- و هو برهان قاعده بسيط الحقيقه كل الأشياء، س ره

۲- إن كانت الجهتان فى ذاته أو بالأخره إن كانتا لازمتين لذاته مستدعيتين فى استنادهما إلى ذاته لجهتين فى ذاته، س ره

الوجود من جميع الحيثيات.

فإذا تمهدت هذه المقدمه التى مفادها أن كل كمال و جمال يجب أن يكون حاصلا لذات الواجب تعالى و إن كان فى غيره يكون مترشحا عنه فائضا من لدنه.

فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقه ذاتيه لزوميه كما مر من أن الملازمه بين الشيئين لا تنفك عن معلوليه أحدهما للآخر أو معلوليه كل منهما لأمر ثالث فعلى أى واحد من التقديرين فيلزم معلوليه الواجب و هو خرق فرض الواجبيه لهما فإذن لكل منهما مرتبه من الكمال و حظ من الوجود و التحصل لا يكون هو للآخر و لا منبعثا عنه و مترشحا من لدنه فيكون كل واحد منهما عادما لنشأه كماليه و فاقدا لمرتبه وجوديه سواء كانت ممتنعه الحصول له أو ممكنه فذات كل واحد منهما بذاته ليست محض حيثيه الفعليه و الوجوب و الكمال بل يكون(۱) ذاته بذاته مصداقا لحصول شى ء و فقد شى ء آخر من طبيعه الوجود و مراتبه الكماليه فلا يكون واحدا حقيقيا و التركيب بحسب الذات و الحقيقه ينافى الوجوب الذاتى فالواجب الوجود يجب أن يكون من فرط التحصل و كمال الوجود جامعا لجميع النشئات الوجوديه و الحيثيات الكماليه التى بحسب الوجود- بما هو وجود للموجود بما هو موجود فلا مكافى ء له فى الوجود و الفضيله بل ذاته بذاته يجب أن يكون مستند جميع الكمالات و منبع كل الخيرات و هذا البرهان و إن لم ينفع للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من الأصول الفلسفيه و المقدمات

۱- و الحاصل أنه لا يمكن فى البسيط الحقيقى الوجوبى شى ء و شى ء كوجوب و إمكان و وجدان و فقدان و نور و ظلمه و فعليه و قوه و خير و شر و كذا فى صفاته كعلم و جهل و قدره و عجز و هكذا بل له من كل طرفين أشرفهما إن قلت- التركيب من الوجود و العدم أو الوجدان و الفقدان أو الوجوب و الإمكان أو ما شئت فسمه ليس تركيبا واقعيا إذ العدم أو الفقدان أو نظائرهما ليس شى ء يحاذيها قلت شر التراكيب هو التركيب من الوجود و العدم إذا كان العدم عدم الخير و الكمال لا عدم النقص لأنه عدم العدم إذ العدم سنخ آخر مقابل الوجود و كذا التركيب من الوجود و الماهيه فإنه أيضا يرجع إلى التركيب من الوجود و العدم كما لا يخفى و أما التركيب من وجود و وجود بما هما وجود فليس تركيبا واقعيا إذ كان ما به الامتياز فى الوجود بما هو وجود- عين ما به الاشتراك، س ره

المطویه المتفرقه فی مواضع هذا الکتاب لکنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفه یرجح علی کثیر من البراهین الشدیده القوه

فصل (۶) فی استیناف القول فی الجهات و دفع شکوک قیلت فی لزومها

اشاره

إن من التشکیکات الفخریه فی هذه الجهات العقلیه التی هی عناصر العقود و موادها بحث لا یخلو عنها شی ء من الأحکام و الأوصاف أن الوجود الواجبی لو کان ملزوما للوجوب لزم کون الوجوب معلولا له و کل معلول ممکن لذاته و کل ممکن لذاته واجب لعلته فیتقدم علی هذا الوجوب وجوب آخر لا إلی نهایه.

و الجواب(۱) علی ما ذکره الحکیم الطوسی أنه لا یلزم من کون الوجوب لازما کونه معلولا فإن الحق أن الوجوب و الإمکان و الامتناع أمور معقوله تحصل فی العقل من استناد بعض المتصورات إلی الوجود الخارجی و هی فی أنفسها معلولات للعقل بشرط الإسناد المذکور و لیست بموجودات فی الخارج حتی یکون عله للأمور التی تستند إلیها أو معلولا لها کما أن تصور زید و إن کان معلولا- لمن یتصوره لا یکون عله لزید و لا معلولا له و کون الشی ء واجبا فی الخارج هو کونه بحیث إذا عقله عاقل مسندا إلی الوجود الخارجی لزم فی عقله معقول هو الوجوب.

و منها أن نقیض الوجوب و هو اللاوجوب عدمی

فیکون هو ثبوتیا(۲)

۱- لما اشتبه علی المشکک موضع البحث حیث جعل الوجوب لازما خارجیا للوجود الواجبی کان الأولی الاستفسار منه بأنه إن کان مرادک بالوجوب تأکد الوجود الحقیقی و شده النوریه الغیر المتناهیه فهو خارج عما نحن فیه مع أنه عینه لا أنه لازم له و إن أردت به ما هو کیفیه للنسبه کما هو محل البحث فهو لیس أمرا خارجیا حتی یکون معلولا- فهو دون المعلولیه له إنما هو معلول للعقل و لزومه للواجب تعالی کونه بحیث إذا عقله عاقل إلخ، س ره

۲- و إلا- کانا معا عدمیین فلزم ارتفاع النقیضین و هذا منقوض بالعمی و الأعمی- فیلزم کون العمی ثبوتیا و هو سلبی قطعا و الحل ما ذکره قدس سره أن فی هذه الشبهه- تسجیلا للشبهه الأولی کأنه یمکن أن یجاب عن الأولی بأنه عدمی و أمر عقلی فقال ما قال، س ره

و أيضا(۱) هو تأكد الوجود فكيف يكون عدميا.

و الجواب أنه ليس عدميا بمعنى المعدوم المطلق أو بمعنى ما يؤخذ فى مفهومه سلب شى ء بل بمعنى المعدوم العينى الموجود فى الذهن و النقيضان(۲) و إن اقتسما جميع المفهومات لكن لا يلزم صدقهما كليا على جميع الموجودات العينيه أ ليس الممتنع و الممكن العام نقيضين و أحدهما و هو الممتنع معدوم و ليس يلزم أن يكون كل ممكن بالإمكان العام موجودا فى الخارج بل ربما لا يوجد إلا فى الذهن.

و منها أن ثبوت شى ء لشى ء لا يستلزم ثبوت الثابت فى ظرف الاتصاف

اشاره

كما هو المقرر عندهم بل إنما يستلزم ثبوت المثبت له فحينئذ إذا كان بعض الأمور الذهنيه- كالعمى مثلا ثابتا فى الخارج لشى ء و من المشهورات المسلمه أن وجود الصفه فى نفسها- هو وجودها للموصوف بها بعينه فإذن(۳) يكون لمثل هذا الأمر وجود عينى فيكون من قبيل الأعراض الموجوده فى الخارج و العقل يأبى من عد هذا المفهوم و أمثاله- من الموجودات العينيه(۴) فضلا عن جعله من الأعراض.

۱- إن أراد أنه تأكد الوجود الحقيقى النفسى له تعالى فيتوجه أنه خارج عما نحن فيه و إن أراد أنه تأكد الوجود الرابط و وثاقه النسبه الثبوتيه فيتوجه أنه لا منافاه بين كونه وثاقه الوجود الرابط و كونه عدميا، س ره

۲- أى الموجود و المعدوم و إن اقتسما جميع المفهومات فإن كل مفهوم إما موجود و إما معدوم لكن لا يلزم أنه إذا لم يكن مفهوم كالوجوب معدوما أن يكون موجودا عينيا- لجواز كونه موجودا ذهنيا أو المراد أن النقيضين كالوجوب و اللاوجوب و إن اقتسما المفهومات فأخذ الوجوب الواجب و أخذ اللاوجوب الممكن و من جمله المفهومات الموجود و المعدوم فأخذ اللاوجوب المعدوم و أخذ الوجوب الموجود لكن لا- يلزم من ذلك أن يكون الوجوب موجودا خارجيا كما أن الممتنع أخذ المعدوم و الممكن العام الموجود لكن لا يلزم- أن يكون كليه الممكن العام موجوده خارجيه لإمكان الذهنيات الصرفه فالمراد بالمفهوم ما هو المساوق للشى ء و من الأمور العامه، س ره

۳- ما ذكره مغالطه من باب إيهام الانعكاس فإن وجود الصفه فى نفسها هو وجودها للموصوف لا أن وجودها للموصوف مطلقا وجود نفسى للصفه حتى يكون لها وجود عينى و على ما أجاب به قدس سره المغالطه من باب اشتراك اللفظ، س ره

۴- لا يخفى عدم مناسبه العرضيه للترقى من الوجود العينى فإن المراد أن هنا مطلبين الوجود العينى لها و العرضيه و تزيد عليه و لم يثبت شى ء منهما و العقل يأباهما جميعا، س ره

و الجواب يستفاد مما سبق من الفرق بين معنيى الوجود الرابطى و أن أحدهما و هو الوجود الذى فى الهليات المركبه غير الآخر و هو وجود الأعراض و الصور الحاله و أن قولنا وجود ج مثلا هو بعينه وجوده لب معناه غير معنى قولنا وجود ج فى نفسه هو أنه موجود لب و أن ج فى الأول لا بد و أن يكون من الأمور الموجوده فى أنفسها لا بالعرض بخلاف الثانى(١) و من لم يحصل الفرق بين المعنيين تحير بل ربما يسلم الفساد اللازم و التزم و من حقق الأمر يعرف أنه قد يكون الشى ء ممتنع الوجود فى نفسه بحسب الأعيان ممكن الوجود الرابطى بالقياس إلى الغير- و من هاهنا أيضا نشأت الشبهه التى أوردها طائفه من أهل الشغب و الجدال- على المحصلين من الفلاسفه العظام و هى أنه إذا لم يكن للإمكان صوره فى الأعيان- لم يكن الممكن ممكنا إلا فى الأذهان و فى اعتبار العقل فقط لا فى الأعيان فيلزم أن يكون الممكن فى الخارج إما ممتنعا أو واجبا لعدم خروج شى ء عن المنفصله الحقيقيه- و لك أن تدفعها بما تحصلت أنه لا يلزم من صدق الحكم على الشى ء بمفهوم بحسب الأعيان أن يكون ذلك المفهوم واقعا فى الأعيان.

و أيضا يجرى هذا الاحتجاج فى الامتناع و ليس لامتناع الممتنع صوره فى الأعيان- فالحل ما ذكرناه

تصالح اتفاقى:

(٢) إن ما اشتهر من الحكماء المشائين أتباع المعلم الأول من الحكم بوجود هذه المعانى العامه كالوجوب و الإمكان و العليه

١- فإن قوله موجوديته مشتق من الوجود الرابط أى و وجوده حينئذ ليس إلا النسبه و الحاصل أنه قد يكون للصفه وجود كالبياض ثم ينضم إليه وجود رابط بالموضوع- و قد يكون له وجود سوى الوجود الرابط الذى يكون فى كل محمول بما هو محمول كما فى العمى فوجودها فى الأول تعبير عن مثل وجود البياض فى نفسه و فى الثانى عن مثل الوجود الرابط للبياض و العمى حين كونها محمولين فى القضيه فقوله موجود فى الثانى بدل كائن من كان الناقصه التى هى من الأدوات عندهم، س ره

٢- قد أوقع المصالحه بين الفريقين بأن مراد الأقدمين من كون الإمكان و نحوه معدوما إنما هو بحسب الوجود فى نفسه أى الوجود الرابطى الذى هو مفاد كان التامه و مراد أتباع المعلم الأول من كونه موجودا إنما هو بحسب الوجود الرابط- أى مفاد كان الناقصه، س ره

و التقدم و نظائرها و أنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بأن نحو وجود هذه المعانى إنما هو بملاحظه العقل و اعتباره فمنشأ ذلك ما حققناه- و فى التحقيق و عند التفتيش لا تخالف بين الرائين و لا مناقضه بين القولين فإن(۱) وجودها فى الخارج عباره عن اتصاف الموجودات العينيه بها بحسب الأعيان و قد دريت أن الوجود الرابط فى الهليه المركبه الخارجيه لا ينافى الامتناع الخارجى للمحمول فعلى ما ذكرناه يحمل كلام أرسطو و أتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين- سيما الشيخ المتأله صاحب الإشراق.

و مما تحققت انكشف لك ضعف ما وقع التمسك به فى بعض المسطورات الكلاميه- من أن عدم الفرق(۲) بين نفى الإمكان و الإمكان المنفى و هما مفاد لا إمكان له و إمكانه لا- يوجب كون الإمكان ثبوتيا و أن كل عدم فإنه يتعرف و يتحقق بالوجود فما يكون له عدم يكون له ثبوت و ما له ثبوت فهو ثابت فإنه(۳) إن عنى به إثبات أن الإمكان من الموجودات العينيه فالكذب فيه ظاهر و إن عنى به أنه ليس من الأعدام- بل من المحمولات العقليه على الماهيات العقليه و العينيه فذلك هو المرام عند المحصلين من الحكماء العظام و معنى إمكانه لا- سلب الوجود العينى عن مفهوم الإمكان و معنى لا- إمكان له عدم صدق الإمكان كما فى سائر الطبائع الذهنيه التى هى أوصاف الأشياء و لا يحمل عليها

۱- و قد دريت من هذا معنى قولهم فى تعريف المعقول الثانى الفلسفى أنه الذى يكون عروضه للمعروض فى العقل سواء كان اتصاف المعروض به فى العقل أو فى الخارج فإن المراد بكون الاتصاف به فى الخارج كون وجوده الرابط فى الخارج كما المراد بكون عروضه فى العقل أن وجوده المحمولى الرابطى إنما هو فى العقل، س ره
۲- لا- يخفى ما هذا التعبير لأن الفرق يوجب كونه ثبوتيا ۱۴۰ فالأولى ما عبر به المحقق الطوسى ره فى التجريد بقوله و الفرق بين نفى الإمكان و الإمكان المنفى- لا يوجب كونه ثبوتياإلا أن يوجه بأن المقصود أن عدم الفرق الذى يلزم على تقدير كونه عدميا فى الدليل من أنه لو كان عدميا لم يبق فرق بين نفى الإمكان و الإمكان المنفى أى بين لا إمكان له و إمكانه لا إذ لا تمايز بين الأعدام يوجب كونه ثبوتيا كما يقال التسلسل يوجب إثبات الواجب تعالى أى لزومه على تقدير عدم الواجب يوجبه، س ره
۳- جواب عن الأول، س ره

الوجود فی الأعیان و عدم حمل الموجود علی شی ء لا ینافی حمله علی الأشیاء العینیه و صدقه علیها و هذا أحد معنیی الوجود الرابطی و أما التعریف بالوجود(۱) فإنما یلزم فی العدم لکونه سلب الوجود لا فی مطلق السلوب للأشیاء فإن من السلب سلب لطبیعه العدم فضلا عن طبیعه أخری نعم(۲) لا یکون المسلوب سلبا لسلبه فیکون ثبوتا إضافیا و هو المعتبر فی تحدید السلب بهذه(۳) الطبیعه الإطلاقیه کما فی الشفاء- أن الثبوت و أعنی به الإضافی المطلق أعم من أن یکون(۴) حقیقیا فی نفسه أو بالإضافه فقط یقع جزء من بیان(۵) السلب لا- أنه موجود فی السلب کما ذهب إلیه بعض أتباع المشائین من مفسری کلام أرسطاطالیس فالمسلوب یستحیل أن یوجد مع سلبه و من قال أن البصر جزء من العمی و أن الأعدام تعرف بملکاتها لیس یعنی به أن البصر موجود مع العمی بل یرید أن العمی لا یمکن أن یحد إلا بأن یضاف السلب إلی البصر فی حده فیکون البصر جزءا من البیان لا من نفس العمی و ستعلم فی مباحث الماهیه أن الحد قد یزید علی المحدود

۱- جواب عن قوله و أن کل عدم إلخ و حاصل هذا الجواب النقض بأنه لیس یلزم فی کل عدم أن یؤخذ فی مفهومه خصوصیه الوجود کالعمی فإنه عدم البصر- و الإمکان من هذا القبیل فإنه سلب الضروره و هکذا سلب السلب و عدم العدم نعم العدم هکذا لأنه رفع الوجود، س ره

۲- استدراک من النقض حاصله أنه إن أردتم بالوجود الثبوت الإضافی فالأمر کما قلتم لأن کل عدم مضاف إلی الثبوت الإضافی فإن المسلوب لیس سلبا لسلبه بالحمل الأولی فإن السواد لیس سلب اللاسواد فیکون ثبوتیا بالإضافه إلیه إذ لا واسطه بینهما فبهذا الاعتبار یکون ثبوتیا إضافیا لکن لا یلزم من هذا أن یکون موجودا عینیا و هو مطلوبکم و إنما قلنا بالحمل الأولی لأن مصداق السواد و سلب اللاسواد واحد- فیتحقق الحمل الشائع و ما قال قدس سره إنه لیس سلبا لسلبه فإنما هو بالحمل الأولی، س ره

۳- یعنی أن المأخوذ فی تعریف السلب علی الإطلاق هو الثبوت الإضافی لا الوجود و إنما هو مأخوذ فی تعریف العدم و أصل الکلام فی هذا المقام التردید- بأن مرادکم إما خصوص الوجود فینتقض بکثیر من المواد و أما الثبوت الإضافی فلا یلزم منه الوجود العینی مع أنه الذی ادعیتموه، س ره

۴- کالعدم فإنه رفع الوجود فالوجود المضاف إلیه حقیقی و إضافی معا، س ره

۵- أی حده فالمراد بالبیان المعنی اللغوی لأنه فی الاصطلاح الدلیل و البرهان- و یستعمل فی التصدیقات، س ره

و منها أن جعل الإمکان و قسیمیه و أشباهها من المعانی العقلیه

اشاره

إنما یقطع لزوم السلاسل المتولده إلی لا نهایه فی الخارج و لیس یحسم لزوم التسلسل فی اعتبار العقل بحسب الملاحظه التفصیلیه فإن اتصاف الشیء بالإمکان یلزم(۱) أن یکون علی سبیل اللزوم و إلا لزم جواز الانقلاب فیکون لإمکان الشیء وجوب فی العقل- و اتصافه بذلک الوجوب علی سبیل الوجود و هکذا إلی غیر النهایه علی أن کون الاتصاف بالإمکان علی أی حال من عناصر العقود یوجب اللانهایه أیضا.

و الجواب أن التسلسل هاهنا بمعنی لا یقف لأنه حاصل من اعتمال الذهن- من غیر أن ینساق إلیه الأمر بحسب نفسه و ینقطع بانقطاع اعتبار العقل.

و تحقیق هذا المقام أن کون الشیء معقولا منظورا فیه للعقل غیر کونه آله للعاقل فی تعقله إذ لا ینظر فیه بل إنما ینظر به ما دام کونه کذلک مثلا إذا عقلنا الإنسان مثلا بصوره فی عقلنا و یکون معقولنا الإنسان فنحن حینئذ لم ننظر فی الصوره التی بها نعقل الإنسان و لا نحکم علیها بحکم و لا نحکم علیها حین حکمنا علی الإنسان- أنه جوهر بکونه جوهرا أو عرضا ثم إذا نظرنا فی تلک الصوره الحاصله و جعلناها معقوله منظورا إلیها وجدناها عرضا قائما بغیره و ما وجد فی کلام أهل التحقیق أن الصوره الحاصله فی العقل هی المعقوله بالذات لا ما خرج عن التصور عنوا بذلک أنها فی کونها معقوله لا تحتاج إلی صوره أخری تکون هی آله إدراکها لا أننا إذا عقلنا ماهیه الإنسان و حکمنا علیه بکونه جوهرا حیوانیا جرمیا یکون المنظور إلیه هو الصوره العقلیه التی من جمله الکیفیات النفسانیه لأن هذا بین الفساد- فکذلک الإمکان و مقابلاه کالآله للقوه العاقله بها یتعرف حال الماهیات بحسب نحو وجودها و کیف یعرض لها و لا ینظر فی هذه الملاحظه إلی کون شیء من الثلاثه موجودا أو معدوما ممکنا أو واجبا أو ممتنعا.

ثم إن التفت العقل إلی شیء منها و نظر فی نحو وجوده لم یکن هو بذلک الاعتبار إمکانا لشیء و لا وجوبا و لا امتناعا له بل کان عرضا موجودا فی محل هو

۱- و أما اتصاف نفس الإمکان بوجوده حینئذ فعلی سبیل الإمکان و هکذا، س ره

العقـل و ممكنـا فی ذاته فمـا كـان قبل هـذا وجوبا مثلا أو إمكانا صار شـيئا ممكنا- و هكـذا قياس المعانی الحرفيه و المفهومات الأدويه إذا صارت منظورا إليها معقوله بالقصـد محكوما عليها أو بها انقلبت اسـميه اسـتقلاليه بعـد ما كانت حرفيه تعلقيه- و هذا الانقلاب غير مسـتحيل(۱) لأـنه كانقلاـب المـاده إلی الصـوره و الجنس إلی الفصـل و القـوه إلی الفعـل و النـاقص إلی التـام لا كانقلاـب الصوره إلی الصوره و النوع المحصـل إلی النوع المحصل لأن الروابط و الأدوات حين كونها كـذلک ليست شـيئا من الأشياء المحصله التامه بل نسب إلی الأشياء و فرق بين الشی ء و نسبه الشی ء- و كذا فرق بين كون الشی ء شيئا أو قوه علی شی ء إذ القوه بمـا هی قوه ليست شـيئا من الأشـياء أصـلا اللهم إلا باعتبار آخر غير اعتبار كونه قوه حتی ينجر الأمر إلی ما لا جهه فيه سوی كونه قوه كـالهيولی الأـولی التی لا تركيب فيها من جهتين يكون بإحـداهما بالقوه و بالأخری بالفعل و ما قرع سـمعک أن المعنی الأـدوی كـالوجود النسبی و الاسـتقلالی كـالوجود المحمولی هما متباينان بالـذات يرام به ما أفـدناک تحقيقه لا أن لهما ذاتين متبـاينين فـإنه الرابطه لا ذات لها أصـلا كالمرآه التی لا لون لها و لا حقيقه أصـلا و لهـذا تقبل الألوان و يظهر به الحقائق و التبـاين بين شـيئين قـد يكون بحسب المفهوم و العنوان من غير أن يكون لكـل منهما بحسب ذاته حقيقه محصـله يتغايران بها بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل و اللامحصل الذی له أن يصـير محصلا و الشی ء و اللاشی ء الذی فی قوته أن يصير شيئا.

قاعده:

و إذا تحققت الأـمر فی هـذه المعـانی و معنی انقطـاع سلسـلتها بانقطاع اعتبار العقل فاجعله أسـلوبا مطردا فی جميع الطبائع العامه المتكرره كالوحده

۱- و لأن الماهيه واحـده فيتحقق تاره بوجود غير مسـتقل فيكون رابطيا- و تاره بوجود مسـتقل فيكون محكوما عليه فالماهيه هی الأـمر البـاقی فی الحـالين كالمـاده تـاره تلبس صوره فتتحصـل بها ثم يخلع عنها تلک و تلبس صوره أخری نعم الماهيه مع هـذا الوجود لاـ ينقلب إليهـا مع الوجود الآـخر لأـنه كانقلاب الماده مع صوره إليها مع صوره أخری و هـذا هو الانقلاب المسـتحيل و الفرق بين ما ذكرناه و ما ذكره قدس سـره أن الوجود الغير المسـتقل الذی كالمعنی الحرفی فيما ذكره كالماده و فيما ذكرناه هو كالصوره الزائله عن الماده و الماهيه المحفوظه فی الوجودين كمفهوم اللزوم المشترک بين الاسمی و الحرفی كالماده، س ره

و الوجود و اللزوم و مضاهياتها سواء كان بإزائها فى الأعيان شـى ء أم لا فإن الوجود و الوحده مع أن حقيقتهما واقعه فى الأعيان بـل حقيقه الوجود هى أحق الأشياء بالوقوع العينى لكن مفهوماهما من المعانى المتكرره فى العقل فإن لحقيقه الوجود موجوديه و لموجوديتها موجوديه أخرى و هكـذا إلى أن يعتبرها العقل- لكن مصـداق هـذه الاتصافات الغير المتناهيه بحسب اعتبار العقل حقيقه الوجود التى هى بنفسها موجوده و كذا الكلام فى الوحده.

فـإن رجع أحـد و قـال إن العقـل يجـد أن شـيئا من اللزومـات الصـحيحه الانتزاع إلى لا- نهـايه لو لم يكن محكومـا عليه بامتنـاع الانفكاك عن اللزوم الأول لانفسـدت الملازمه الأولى فيجب أن يصدق الحكم الإيجابى الاسـتغراقى باللزوم على كل لزوم لزوم إلى لا نهايه و الموجبه تستدعى وجود الموضوع فيلزم تحقق اللزومات لكونها موضوعات لإيجابات صادقه.

قلنا له أ لم تتذكر ما بيناه لك و سقنا إليه فطانتك كيلا تعمل رويتك من أن اللزوم إنما يكون لزوما إذا اعتبر رابطه لا مفهوما ما من المفهومات فإذن هو بما هو لزوم ليس بشى ء من الأشياء حتى يحكم عليه بلزوم أو عدم لزوم.

ثم إذا لوحظ بمـا هو مفهوم من المفهومات و وصف ما من الأوصاف- اسـتؤنف النظر فى لزومه أو لا لزومه فالموصوف بامتناع الانفكـاك عن الملزوم- ليس إلا اللزوم الملتفت إليه و المنظور فيه بالـذات لا بما هو لزوم و لا ضـروره فى كون كل لزوم ملتفتا إليه منظورا فيه بالذات فلا محاله تنقطع خطرات الأوهام فى مرتبه من المراتب و هذا أولى مما تجشـمه صاحب حواشـى التجريد فى فـك هـذه العقـده- أن تلـك اللزومـات موجـوده فى نفس الأمر بوجود مـا ينـتزع هى منه و ليست موجوده بصور متغـايره و الوجود الـذى هو مقتضـى صـدق الموجبه أعم من الثـانى فـإن الموجبه إذا كـانت خـارجيه اقتضـى صـدقها وجود موضوعها فى الخارج أعم من أن يكون بصوره يخصه كوجود الجسم أو لا كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود

كله فإن هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبه الصادقه كما(۱) إذا كان أحد قسمى المتصل حارا و الآخر باردا فيصدق الإيجاب الخارجى عليه و إن كانت ذهنيه اقتضى صدقها وجود الموضوع فى الذهن على أحد الأنحاء و كما أن خصوص القضيه الخارجيه- قد يقتضى نحوا خاصا من الوجود كالحكم بالتحيز فإنه يقتضى الوجود المستقل- و صدق الحكم على الجوهر بخواصه فإنه يقتضى النحو الخاص به كذلك خصوصيات الأحكام الذهنيه قد يقتضى خصوصيات الوجود و كما أن المطلقه تقتضى وجود الموضوع بالفعل و الممكنه بالإمكان و الدائمه بالدوام نقول أيضا لزوم شى ء لآخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا- طرفى الملزوم و اللازم- بأن يمتنع انفكاك الملزوم فى وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل و قد يكون بحسب الوجود بالفعل من أحد الطرفين بخصوصه دون الآخر كلزوم انقطاع الامتداد للجسم فإن معناه أنه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يصح أن ينتزع منه انقطاع الامتداد(۲) فانقطاع الامتداد بحسب كونه صحيح الانتزاع منه لازم لوجود الجسم بالفعل و قد يكون من كلا الطرفين بحسب حيثيه صحه الانتزاع و من هذا القبيل لزوم اللزوم فإن مرجعه أن اللزوم لا يمكن صحه انتزاعيه من شى ء إلا و هو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم و هكذا فيكفى فى صدق الحكم عليه صحه انتزاع اللزوم منه فى هذا النحو من الوجود أى صحه انتزاعه عن موجود بالفعل كما أن القضيه الممكنه يكفى فى صدقها إمكان وجود الموضوع انتهى كلامه.

و ذلك لأنه مع كونه قد عنى نفسه و بالغ فى التدقيق لم يبلغ كلامه حد الإجداء- لأن اللزوم بمجرد كونه صحيح الانتزاع عن شى ء بالقوه من غير أن يصير منتزعا بالفعل- لا- يصح أن يقع موضوعا للإيجاب و يحكم عليه باللزوم أو اللالزوم لأنه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقله فى الملحوظيه و إذا لوحظ بالفعل و حكم عليه باللزوم

۱- التمثيل غير سديد لأن اجتماع الضدين على وجود واحد باطل فالقسمان متغايران وجودا و لا سيما عند من يقول اختلاف العرضين يوجب القسمه الخارجيه فى المحل فالأولى أن يمثل بأن كل جزء من الجسم له جزء كما هو مذهب الحكيم، س ره

۲- فالانقطاع أمر عدمى لازم للمتناهى، س ره

صار مفهوما من المفهومات الموجوده فی العقل الملحوظه بالقصد فله بهذا الاعتبار وجود فی نفسه و إن کان فی النفس و لیس بهذا الاعتبار موجودا بالعرض انتزاعیا بل حقیقیا ذهنیا فموجودیتها بوجود ما ینتزع منه من قبیل الأول الذی یمتنع أن یکون موضوعا لحکم إیجابی بل و لا سلبی أیضا و وجود(۱) الموصوف لا یمکن أن یکون بعینه وجود الصفه سواء کانت حقیقیه أو انتزاعیه و إلا لبطل الفرق بین الذاتی و العرضی فإن وجود السماء مثلا فی ذاتها غیر وجود الفوقیه الثابته إذ السماء فی مرتبه وجود ذاتها سماء لا غیر و إنما الفوقیه تعرضها بحسب وجود ثان لها یکون متأخرا عن وجود ذاتها لذاتها فالحق ما مر من أن اللزوم له تحقق رابطی یکفی فی کون أحد الشیئین لازما و الآخر ملزوما و هذا النحو من الوجود الرابطی و إن کان منسوبا إلی الخارج إذا کان اتصاف الملزوم بالأمر اللازم فی الخارج لکن لیس هو نحو وجود الملزوم فی نفسه لأن نحو وجوده فی نفسه و الحصول الذی یلیق به حین تحققه مع قطع النظر عن کونه رابطا بین شیئین بل عند ملاحظه ماهیته و حقیقته فی نفسه لیس إلا فی ظرف الذهن و إن کانت ملاحظته فی نفسه لا ینفک عن اتصافه بکونه رابطه بین شیئین و هذا کما فی ملاحظه السلوب و الأعدام فإنها و إن کانت حقیقتها سلوب الأشیاء و أعدامها لکن للعقل أن یلحظها کذلک و إذا صارت معقوله قد عرض لها نحو من الوجود ثم مع ذلک لا ینسلخ عن کونها سلوبا و أعداما- لأن ماهیتها کذلک و قد مر أن الوجود مما وقع ظله العمومی الانبساطی علی جمیع الماهیات و المفهومات حتی علی مفهوم العدم و شریک الباری و اجتماع النقیضین- فمفهوم المعنی الرابطی معنی رابطی بحسب الحمل الذاتی الأولی لا بحسب الحمل الشائع الصناعی فتدبر فیه

۱- إبطال لقوله إن تلک اللزومات هو موجوده فی نفس الأمر بوجود ما ینتزع هی منه کما اشتهر منهم أن وجود الأمر الانتزاعی وجود منشأ انتزاعه بأنه لو کان کذلک لبطل الفرق بین الذاتی و العرضی. أقول لا یبطل الفرق فإن مرادهم أن وجود الملزوم مثلا بما هو موجود ذاتی و بما هو مصحح انتزاع اللزوم عرضی فبالحقیقه ذلک التصحح و التهیؤ وجود ذلک العرضی الذی هو الملزوم، س ره

ثم إن فى كلامه بعضا من مواضع الأنظار(۱) أما أولا فلأن أبعاض المتصل الواحد قبل أن يقع فيه كثره و اثنينيه بنحو من أنحاء القسمه الخارجيه و لو بحسب اختلاف عرضين قارين لا يمكن(۲) الحكم الإيجابى عليهما بشى ء حكما صادقا بحسب الخارج فإذا حدثت الاثنينيه الخارجيه- صار كل واحد منهما مما له وجود فى الخارج و قبل القسمه ليس شى ء منهما موجودا أصلا إنما الموجود هو الماده القابله لهما بعد وجودهما المستعده لهما قبل حدوثهما ثم الوجود على رأيه أمر عقلى انتزاعى نسبى لا تحصل له إلا بما ينتزع منه- فيكون واحدا بوحده ما ينتزع منه كثيرا بكثرته فكيف يكون الأشياء المتعدده- من حيث تعددها موجوده بوجود واحد.

و أما ثانيا فلأن خصوصيات الأحكام و إن اقتضت خصوصيات الوجود لموضوعاتها لكن ليس يكفى فى الحكم على شى ء بحال خارجي وجود الانتزاعى(۳)

۱- غير مخفى أن هذه الأنظار سقيمه غير وارده، ط

۲- و الجواب أما أولا- فبالنقض لأنا نحكم حكما إيجابيا صادقا بحسب الخارج- أن كل جزء من أجزاء الجسم المتصل الواحد الذى لم يحل فيه العرضان المختلفان- جوهر و قابل للقسمه و نحو ذلك مع أنه لم يحدث شى ء من أنحاء القسمه و الخارجيه فيه. و أما ثانيا فبالحل و هو أن ذات الجزء موجوده فى الخارج بوجود الكل و إن لم يكن وصف الجزئيه الخارجيه موجوده كما أن ذات الكل موجوده و إن لم يكن وصف الكليه الخارجيه أيضا موجوده لمكان التضايف بين الوصفين فهذا مغالطه من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فقوله و قبل القسمه ليس شى ء منها موجودا أصلا قلنا بل هما موجودان فى الخارج بحسب ذاتهما و كون موضوع الحكم الخارجى إنما هو الأبعاض فيما ذكر لا- يستلزم القسمه الخارجيه بل يكفى الوهميه لأن ما فى الذهن عين ما فى الخارج و لا سيما إن الأجزاء التى فى الذهن إنما ينظر بها لا ينظر فيها- و قوله إنما الموجود هو الماده القابله لهما قلنا الماده ماده للقسمه و أما المقسوم فهو من أجزاء الماده و ليس صوره لها على أن وجود ماده الشى ء قد يكون مصححا للحكم الإيجابى الخارجى عليه لأن خصوصيات الأحكام يقتضى خصوصيات الوجود لموضوعاتها بحسبها، س ره

۳- أقول لم يجعل المحقق مناط الحكم الإيجابى بحال خارجى الوجود الانتزاعى- الذى هو بالقوه قبل الانتزاع و يصير بالفعل بعده بل مناطه وجود ذلك الانتزاعى بوجود منشإ انتزاعه و لا شك أن وجود منشإ الانتزاع بالفعل هو مناط الحكم الإيجابى فإنه يتصور تلك اللزومات بوجود الملزوم بما هو مصحح انتزاعها و يحكم عليها. فإن قلت وجود الملزوم وجود ذاته لا وجود تلك اللزومات العرضيه. قلت أما أولا فلا يرد على هذا المحقق سوى بطلان الفرق بين الذاتى و العرضى فلم يكن هذا بحثا آخر. و أما ثانيا فقد مر أن وجود الملزومات ذلك التصحح و التهيؤ الذى فى الملزوم- و هذا بوجه نظير العلم الإجمالى و التفصيلى القائل بهما المشاءون لذاته تعالى إذ بمجرد عدم الصور العلميه المرتسمه فى مقام الذات ليس العلم صحيح السلب لكونها موجوده بوجود واحد إجمالى و هو مناط العلم الكمالى عندهم فكذا هاهنا تلك الملزومات و إن لم تكن موجوده بصور متمايزه و وجودات مفصله لكنها موجوده بوجود واحد فى منشإ انتزاعها، س ره

بل نقول ما ذكره من أن خصوصيات الأحكام مما يقتضى خصوصيات الوجود للموضوعات- ينافى ما فرعه عليه من الاكتفاء فى الحكم على شـى ء بحـال واقعى بالفعل بوجوده الانتزاعى الـذى هو بالقوه و بعد(۱) أن يخرج من القـوه إلى الفعـل يكون ظرف تحققه و وعاء ثبوته الذهن فقط دون الخارج.

و أمـا ثالثـا فلأـن طبيعه القضـيه الممكنه و إن لم يقتض صـدقها الوجود بالفعـل للموضوع فى الأعيـان لكنهـا اقتضت الوجود فى الـذهن على وفاق سائر القضايا و لا شك أن القضايا التى كلامنا فيها أشـد اسـتدعاء لوجود الموضوع من الممكنات- فكيف(۲) يتصور الاكتفاء فى وجود موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعى الذى مرجعه إلى عدم الثبوت لا خارجا و لا ذهنا إلا بعد أن يصير منظورا إليه.

و أما رابعا فلأن عدم اقتضاء الممكنه وجود الموضوع بالفعل(۳) ليس معناه

۱- ليس كـذلك بل هنا شق ثالث هو وجودها الـذى هو بالفعل الإجمالى لا الذى هو بالفعل التفصـيلى و لا الذى هو بالقوه، س ره

۲- مع أنهـا قضايـا فعليه فيكون أدون منزله من الممكنه و الجواب عنه أيضـا يظهر ممـا مر إذ عنـد هـذا المحقق وجود موضوعها وجود منشـإ انتزاعه و هو فى الخارج- فموضوعها و إن لم يكن له وجود اسـتقلالى إلا أن وجودا تبعيا بالفعل فى الخارج- فلهـذا كانت أرفع منزله، س ره

۳- بل معناه هـذا كما نحكم على زيـد الـذى ليس موجودا بعد بأنه كاتب بالإمكان- و ما ذكره من أنه كيف و الكتابه بالإمكان حـال خـارجى لزيـد إن أراد به أن الكتابه حال خارجى فهو مسـلم لكن لا يسـتدعى وجودا فى الأعيان للموضوع لأنا لم نثبتها له بالفعل بل بالإمكان و هذا صـحيح و إن كان لا يصير موجودا أصلا و إن أراد به أن إمكان الكتابه حال خارجى فالإمكان عدمى و لو أريد به الإمكان الاسـتعدادى كان محمولا لا جهه و الكلام فيها مع أنه يناقض قوله فالقضيه من حيث كون جهه الرابطه فيها إمكانـا لا تسـتدعى الوجود للموضوع مع أن ذلك القول أعنى فالقضـيه من حيث إلـخ التزام بمطلوب ذلك المحقق لأنها إذا لم تستدع من حيث الجهه تم كلامه و صح مرامه لأن الكلام فى الموجهه لا المطلقه هذا ما يتوجه على ظاهر كلام المصنف و لكن نظره إلى ما سيحقق فى المرحله الثانيه فى الفصل التالى لبحث إعاده المعدوم أن السالبه كالموجبه فى اسـتدعاء وجود الموضوع بلا تفاوت إلا أن اعتبار السـلب بما هو سـلب لا يسـتدعيه و الأعميه المشـهوره بحسب الاعتبار فهاهنا أيضا نقول إن اعتبار إمكان بما هو إمكان لا يستدعيه و لكن الممكنات كالفعليات بلا تفاوت فتفطن، س ره

أنه يمكن لنا أن نحكم على زيد بأنه كاتب بالإمكان من غير أن يكون موجودا فى الأعيان كيف و الكتابه بالإمكان حال خارجى لزيد و الحال الخارجى لشى ء لا ينفك عن وجوده الخارجى بل معناه أن القضيه الممكنه من جهه إمكان الاتصاف بالمحمول لا- يستدعى وجود الموضوع أى كيفيه الرابطه إذا كانت إمكانا فالقضيه من حيث كون جهه الرابطه فيها إمكانا لا تستدعى الوجود للموضوع بخلاف الضروره و الدوام و غيرهما و هذا لا يستلزم عدم اقتضائها له من حيثيه أخرى كما باعتبار أصل الحكم الخارجى مع قطع النظر عن جهاته و عدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع- لا يستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم له و الكلام فى نفس الأحكام لا فى جهاتها على أن الجهه فيما نحن فيه هى الضروره

فصل (۷) فى استقراء المعانى التى يستعمل فيها لفظ الإمكان

إن لفظ الإمكان فى استعمالات الجمهور من الناس يقع على(۱) ما فى قوه سلب

۱- فالإمكان العام هو سلب امتناع الذات أو سلب امتناع النسبه أى سلب ضروره انتفائها و التنويع إشاره إلى أن الإمكان فى الهليات البسيطه سلب امتناع الذات- و فى الهليات المركبه سلب امتناع النسبه أو فى الواجب تعالى سلب امتناع الذات لكون الوجود فيه عينا و فى الممكنات سلب امتناع نسبه الوجود إلى ذواتها لكون وجوداتها أنها غير ماهياتها أو سلب امتناع نسبه أنحاء الوجودات إلى الذات الواجبيه لكون وجودها محض الانتساب الإشراقى إليه و مجرد الربط به، س ره

امتناع ذات الموضوع أو سلب امتناع النسبه بين طرفی العقد و الامتناع هو ضروره انتفاء الموضوع فی نفسه أو ضروره عدم النسبه و بالجمله ضروره الجانب المخالف- بالقياس إلی أحد هذين الأمرين فصار معنی الإمكان بحسب استعمالهم سلب ضروره الطرف المقابل و إنما(۱) توصف به النسبه المتحققه علی طريقه المجاز(۲) من باب وصف الشی ء بحال متعلقه الغير الواقع فی نفس الأمر فعندهم ما ليس بممكن فهو ممتنع و الممكن واقع علی الواجب و علی ما ليس بواجب و لا- ممتنع و لا- يقع علی الممتنع الذی يقابله لا علی(۳) أن هناك طبيعه جامعه لهما فی نفس الأمر لأن ما فی نفس الأمر إما الوجوب أو الإمكان و إنما ذلك فی تصور العقل و اعتباره مفهوما جامعا لهما هو فی نفس الأمر و بحسب الواقع ليس ألا أحد الأمرين لا طبيعه مبهمه متحصله بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل و تعمله و لذلك(۴) ليس هو ماده بل جهه

۱- لا- يخفی أن المراد بالطرف المقابل المقابل من حيث هو مقابل فيكون الوصف بحال الموصوف لا بحال متعلقه. نعم هذا إنما يصح لو أخذ وصف المقابل بنحو العنوان المشير دون الموضوع و ليس كذلك، ط

۲- يعنی أن الإمكان حقيقه صفه الطرف المقابل لأن الإمكان معرف بسلب الضروره و المعرف و المعرف يدور أحدهما مع الآخر و سلب الضروره صفه الطرف المقابل فكذا الإمكان لاتحادهما فوصف الطرف الموافق به علی طريق المجاز، س ره

۳- يعنی أن اشتراكه المعنوی لا- يستدعی سوی المفهوم الجامع كالشيئيه المشركه بينهما لا طبيعه مبهمه جنسيه متحصله بهما حتی يكون الواجب تعالی مركبا من جنس و فصل. إن قلت فيلزم انتزاع مفهوم واحد من حقيقتين مختلفتين و قد مر بطلانه. قلت هذا المفهوم أمر سلبی لا يمكن أن يحاذيه أمر ثبوتی نسبته إليه نسبه الذاتی إلی ذی الذاتی نعم لما كان سلب الامتناع سلب السلب و هو الإثبات و لكن بالحمل الشائع لا الأولی كان حكمه حكم الوجود الحقيقی الذی مر أنه بما هو ما به الاشتراك فيه عين ما به الامتياز مشترك و بالعكس مشترك فيه للوجودات و الماهيات، س ره

۴- إن قلت فالإمكان الخاص و الامتناع أيضا ليسا مادتين لكونهما سلبيتين- و السلب لا يحاذيه شی ء. قلت المراد بالتحقق فی نفس الأمر الذی هو مناط المادیه الوقوع فيها أعم من وقوع الوجود أو وقوع العدم فإن النفس الأمريه فی كل شی ء بحسبه فواقعيه العدم بنحو البطلان و عدم كون الإمكان العام ماده ليس باعتبار أنه سلب و عدم بل باعتبار أنه لا تحقق لسلب ضروره المخالف بما هو عام بل فی الوجوب بنحوه و فی الإمكان الخاص بطوره و العموم داخل فی قوام مفهوم الإمكان العام فكون الإمكان العام متحصلا مثل أن يقال الحيوان بشرط الكليه موجود فی الخارج، س ره

ثم انصرف عن الوضع الأول بأن اعتبر ذلک المعنی تاره فی طرف الإیجاب کما فی الوضع الأول و تاره فی طرف السلب إذ من شأن الامتناع الدخول علی کل منهما- و حینئذ وقع علی الممتنع و علی ما لیس بواجب و لا ممتنع و تخلی عن الواجب فصار الإمکان مقابلا لکل من ضرورتی الجانبین إذ بحسب دخوله علی الإیجاب قابل ضروره السلب و بحسب دخوله علی السلب قابل ضروره الإیجاب و لما لزم وقوع الإمکان علی ما لیس بواجب و لا ممتنع فی حالتیه جمیعا(۱) وضع منقولا خاصیا لسلب الضروره فی جانبی الإیجاب و السلب جمیعا و هو الإمکان الحقیقی المقابل للضرورتین جمیعا و هو أخص من المعنی الأول فکان المعنی الأول إمکانا عاما أو عامیا و الثانی خاصا و خاصیا بحسب الوجهین و صارت الأشیاء بحسبه علی ثلاثه أقسام واجب و ممتنع و ممکن کما کانت بحسب المفهوم الأول قسمین واجبا و ممکنا أو ممتنعا و ممکنا.

ثم قد یستعمل و یراد به ما یقابل جمیع الضرورات ذاتیه کانت أو وصفیه أو وقتیه و هو أحق باسم الإمکان من المعنیین السابقین لأن هذا المعنی من الممکن- أقرب إلی حال الوسط بین طرفی الإیجاب و السلب کالکتابه(۲) للإنسان لتساوی

۱- لا یخفی ما فی المقام من المسامحه لاستلزامه کون الإمکان الخاص معنی مؤلفا من وصفین کل منهما مجازی بحال المتعلق مع أنه من الضروری أن الماهیه متصفه بالإمکان حقیقه لا مجازا و أنه معنی واحد لا مجموع معنیین، ط

۲- فالحیوانیه مثلا و إن کانت ممکنه لکونها مسلوبه الضروره من الطرفین- و کذا تحرک الأصابع و الانخساف إلا أنها لا تخلو عن ضروره اقتضاء لموضوع ذاتا أو وصفا أو وقتا کالإنسان و الکاتب و وقت الحیلوله فجاء من قبلها الضروره و اللزوم و ما أمکنت إمکان المحمولات الثلاثه بخلاف الکتابه للإنسان إذ کما أنها ممکن ذاتی کذلک ممکن من قبل الطبیعه الإنسانیه نعم للکتابه ضروره بشرط وجودها و لهذا اعتبروا الإمکان الاستقبالی، س ره

نسبه الطبيعه الإنسانيه إلى وجودها و عدمها له و الضروره(۱) بشرط المحمول و إن كانت مقابله هذا الإمكان بالاعتبار فربما يشاركه فى الماده لكنها(۲) توصف بتلك الضروره من حيث الوجود و بهذا الإمكان من حيث الماهيه و أخصيته(۳) هذا المعنى من اللذين قبله ليست إلا بضرب من التشبيه و نوع من المجاز و قد يطلق الإمكان على معنى رابع و هو ما بحسب حال الشى ء من إيجاب أو سلب فى الاستقبال و هو الإمكان الاستقبالى لكون ما ينسب إلى الماضى و الحال من الأمور إما موجودا أو معدوما فالضروره قد أخرجه من حاق الوسط إلى أحد الطرفين و لذلك اعتبره

۱- لما كان هناك مظنه سؤال و هو أنكم قلتم إن الكتابه بالنسبه إلى طبيعه الإنسان- مسلوبه الضروره مطلقا مع أنها ضروريه حين كون الإنسان كاتبا فالكتابه بشرط الكتابه ضروريه لأن الشى ء ما لم يجب لم يوجد أجاب بأن مقابله تلك الضروره لهذا الإمكان و إن كانت بالاعتبار و ربما تشاركه فى الماده أى المورد لكنها توصف بتلك الضروره من حيث الوجود و بالإمكان من حيث الماهيه فوجود الكتابه ضرورى و ماهيتها ممكنه، س ره

۲- و فى بعض النسخ لكونها،

۳- قال المحقق الطوسى فى شرح الإشارات و إنما قال الشيخ فكأنه أخص من الوجهين و لم يقل و هو أخص لأن الأعم و الأخص هما اللذان يدلان على معنى واحد- و يختلفان بأن أحدهما أقل تناولا من الآخر أما إذا دل أحدهما على بعض ما يدل عليه الآخر باشتراك اللفظ فإنه لا يقال له إنه أخص من الآخر إلا بالمجاز و ذلك كما يسمى واحد من السودان مثلا بالأسود فلا يقال إن الأسود يقع عليه و على صنفه بالخصوص و العموم- و الممكن يقع هاهنا على المعانى المذكوره بل على الأخير بجميع المعانى بالاشتراك- فلذلك قال كأنه أخص ۱۵۲ و قال المحاكم فى شرح كلامه و إنما لم يقل هو أخص من الوجهين- لأن الأعم و الأخص يدلان على معنى واحد كالإنسان و الحيوان فإنهما يدلان على معنى الحيوان- إلا أن الأخص أقل تناولا لجزئيات من الأعم ضروره أن جزئيات الأخص بعض جزئيات الأعم- و الأعم أقل تناولا بحسب المفهوم من الأخص لأن مفهوم الأعم جزء مفهوم الأخص و يمكن حمل قوله و يختلفان بأن أحدهما أقل تناولا من الآخر عليهما و الأعم إنما يطلق على الأخص- لا بواسطه أنه موضوع لمفهومه بل بسبب اشتماله على مفهوم الأعم فإن صدق الحيوان على الإنسان لا لأنه موضوع لمعنى الإنسان بل لاشتماله على معنى الحيوان و هذا بخلاف الإمكان فإن إطلاقه على معنى الإمكان الخاص لأنه موضوع بإزائه لا لاشتماله على معناه حتى لو فرضنا أن بين المعنيين تباينا لكان الإمكان مطلقا عليه كما لو سمى واحد من السودان بالأسود فالأسود يقع عليه و على صنفه بمعنيين فكما لا يقال إن وقوعه عليهما بحسب العموم و الخصوص كذلك لا يقال إن وقوع الإمكان على المعنيين بحسب العموم و الخصوص، س ره

فرقه من المنطقيين لأن(۱) الباقى على الإمكان الصرف ليس إلا المنسوب إلى الاستقبال- من الممكنات التى يجهل(۲) حالها و من اشترط منهم فى هذا أن يكون معدوما فى الحال فقد غفل عن أن حسبانه إن جعله موجودا قد أخرجه إلى ضروره الوجود آت مثله هاهنا إذ فرض العدم الحالى أيضا يخرجه إلى ضروره العدم فإن استضر بذلك فيستضر بهذا فترجيح أحدهما على الآخر ليس من مرجح و هذا(۳) قول يناسبه النظر المنطقى و الأنظار البحثيه.

و أما التحقيق الفلسفى فيعطى أن الممكن فى الاستقبال أيضا لا يتجرد عن إحدى الضرورتين الوجوب باعتبار أحد الطرفين و الامتناع باعتبار مقابله من جهه إيجاب العله له كما فى الحال فإذن معنى الإمكان واحد يتساوى نسبته إلى ما بحسب الحال أو الاستقبال للممكن نعم الصدق و الكذب لا- يتعينان فى الإمكان الاستقبالى- فإن الواقع فى الماضى و الحال قد يتعين طرف وقوعه و لا وقوعه و يكون الصادق و الكاذب بحسب المطابقه و عدمها واقعين و أما الاستقبالى فقد نظر فى تعين أحد طرفيه- أ هو كذلك فى الواقع أم لا- و هذا أيضا بالقياس إلى علومنا الغير المحيطه بما فى الآزال و الآباد جميعا بخلاف علوم المبادى و أوائل الوجود فإن علومهم عليه إحاطيه إيجابيه بتيه لا أنها انفعاليه إمكانيه ظنيه إنما الإمكان و الظن بحسب حال الماهيات- الغير المستدعيه لشى ء من طرفى الوجود و العدم و هو لا- ينفك عن إيجاب الوجود- الناشى من اقتضاء السلب التام و الجمهور يظنونه كذلك فى الواقع و التحقيق يأباه لأن الممكن ممكن بذاته واجب بوجود علته و ممتنع بعدمها فما لا يعلم من الممكن إلا الإمكان فلا يتصور أن يعلم منه أنه واقع أو غير واقع و إن علم وجود سببه كان وجوده واجبا لا ممكنا و إن علم عدم سببه كان عدمه واجبا لا ممكنا فإذن وجود

۱- و كذا كل معنى بالنسبه إلى سابقه أقرب إلى حاق الوسط فهذا المعنى كان بالنسبه إلى السابق صرفا لأن ذلك بشرط المحمول كان ضروريا بخلاف هذا لأنه لم يقع بعد- فهو الممكن الحقيقى، س ره

۲- يعنى فى الأغلب يكون المنسوب إلى الاستقبال ممكنا و إلا فنحو طلوع الشمس ضرورى، س ره

۳- هذا ما حققه العلامه الطوسى ره فى منطق شرح الإشارات، س ره

الممكنات باعتبار السبب واجب فلو اطلعنا على جميع أسباب شی ء واحد و علمنا وجودها قطعنا بوجود ذلک الشی ء لأنه صار واجبا باعتبار وجود أسبابه و الأول تعالى يعلم الحوادث المستقبله بأسبابها لأن الأسباب و العلل ترتقی إلى الواجب الوجود و كل حادث ممكن فهو بسببه واجب و لو لم يجب بسببه لما وجد و سببه أيضا واجب بغيره إلى أن ينتهی إلى مسبب الأسباب من غير سبب فلما كان هو عالما بترتب الأسباب كان عالما بلا وصمه شک يعتريه و المنجم لما تفحص عن بعض أسباب الوجود و لم يطلع على جميعها لا ـ جرم يحكم بوجود الشی ء ظنا و تخمينا لأنه يجوز أن ما اطلع عليها ربما يعارضه مانع فلا يكون ما ذكره كل السبب بل ذلک مع انتفاع المصادمات و المعارضات فإن اطلع على أكثر الأسباب قوى ظنه و إن اطلع على الكل حصل له العلم كما يعلم فی الشتاء أن الهواء سيحمى بعد سته أشهر لأن سبب الحمی- كون الشمس قريب الممر من سمت الرأس و ذلک فی وسط البروج الشماليه لسكان الأقاليم الشماليه و يعلم بحكم الأوضاع السماويه و عاده الله فيها و سنه الله التی لا تبديل لها أن الشمس لا يتغير مسيرها و أنها ستعود إلى الأسد بعد هذه المده و سنزيدک إيضاحا لهذا من ذی قبل فی كيفيه علم الله تعالى بالمتغيرات إن شاء الله تعالى.

ثم قد يطلق الإمكان و يراد به الإمكان الاستعدادی الذی هو تهيؤ الماده و استعدادها لما يحصل لها من الصور و الأعراض و هو كيفيه استعداديه من عوارض الماده تقبل التفاوت شده و ضعفا بحسب القرب من الحصول و البعد عنه لأجل تحقق الأكثر و الأقل مما لا بد منه(۱) و هو ليس من المعانی العقليه الانتزاعيه التی لا حصول لها خارج العقل كالسوابق من معانی الإمكان بل إنه مما يحدث بحدوث بعض الأسباب و الشرائط و ينقطع استمراره بحدوث الشی ء كزوال النقص بعد حصول التام- و رفع الإبهام عند تعين الأمر على ما فی فلسفتنا من أن نسبه الماده باستعدادها إلى الشی ء الحادث نسبه النقص إلى التمام كما سيتضح فی موعده إن شاء الله تعالى و هذا الإمكان لا يعد من الجهات بل يجعل محمولا أو جزءه

۱- أی من الأسباب و الشرائط التی لا بد منها فی حصول الشی ء، ه ره

فصل (۸) فیه إرجاع الکلام إلی أحکام هذه المفهومات العقلیه التی هی مواد العقود علی أسلوب آخر

اشاره

إن کلاـ من هـذه الطبائع العقلیه یحتمل فی بادی الأمر أن یکون بالـذات أو بالغیر أو بالقیاس إلی الغیر ثم العقل بعـد التـدبر فیها یحکم بأن الإمکان لا یکون بالغیر- بل بالذات و بالقیاس إلی الغیر فسقط من الاحتمالات التسعه واحد فبقی المتحققه منها ثمانیه اعتبـارات و الثلاـثه التی هی بالـذات من تلـک الجمله منفصـله حقیقه حاصـره لجمیع الطبـائع و المفهومات بحسب نفس الأمر و مراتبهـا اللهم إلاـ فی الماهیـات الإمکـانیه فإنها فی مرتبه ذاتها من حیث هی لا تکون متصـفه بإمکانها الـذی هی حالها فی نفس الأمر لا بحسب مرتبه ماهیاتها فإنها من تلک الحیثیه لیست إلا هی نعم(۱) لما کان جمیع السلوب صادقه فی حق کل واحده منها من تلـک الحیثیه إلاـ سـلب نفسـها بحقیقتهـا التصوریه لاـ بهلیتهـا البسـیطه أو المرکبه لأن إیجاب نفسـها أو غیرها إیاها أیضا مع الوجود فیصدق فیها من جمله السـلوب سـلب ضرورتی الوجود و العدم- و کذا سلب سلبها أیضا إلا أن صدق هذه السلوب علی طریقه العقود السلبیه عنها- لا علی طریقه إیجاب تلک السلوب لها و بینهما فرقان عظیم و حمل(۲) الإمکان علی

۱- کـأن قائلا یقول لما کان جمیع السـلوب صادقه فی مرتبه ذاته کان الإمکان فی المرتبه لأن من جمله السـلوب سـلب ضـروره الوجود و العـدم فأجاب بأنه کذلک- لکن یصدق سـلب ذلک السـلب أیضا إذ کما أنها لیست ذاتیه بمعنی أنها لیست جزءا و لا عینا کذلک سلب السلب لیس جزءا و لا عینا، س ره

۲- و کأن هذه العباره غلط لأن الإمکان سلب و حمل السـلوب جمیعا علی طریقه العقود السـلبیه کما صرح به بل ذکر هنا حکم السلوب الأخر استطرادا و لو جعل تبدیل الأول بالثانی من النساخ لا یصح أیضا لأن حمل النظیرین أعنی الوجوب و الامتناع لیس من العقود السـلبیه اللهم إلاـ أن یقرأ نظیرتهـا بالتـاء علاـمه التـأنیث و یری بها سـلب ضـرورتی الوجود و العـدم الـذی هو تفسـیر الإمکان و ظنی أنه کان نسخه الأصل کشطریها- بالشین المعجمه أی جزأیها و هما سلب ضروره الوجود و سلب ضروره العدم و أنه کان الأول مکان الثانی و بالعکس، س ره

الماهيه كنظيريه من قبيل الثانى دون الأول كيف(۱) و لو كان المقسم فى الأقسام الثلاثه حال الشى ء بالقياس إلى الوجود و العدم بجميع الحيثيات و الاعتبارات أعم من أن يكون بحسب الواقع أو بحسب أيه مرتبه منه لم يكن القسمه عقليه حاصره- فإن الماهيه بحسب نفس مرتبتها ربما لم يكن لها شى ء من الثلاثه عند العقل و لو سلم ثبوت شى ء من الثلاثه لها بحسب نفس ذاتها فيكون نفسها أيضا مع ذلك الشى ء ثابته لنفسها فيكون نفسها نفسها و ذلك الشى ء فلا يكون القسمه حاصره و لا الانفصال الحقيقى المشتمل على منع الجمع و منع الخلو حاصلا فى الأقسام الثلاثه و كون بعض هذه(۲) الأقسام حاصلا فى مرتبه ذات موضوعه كما فى الواجب تعالى إنما نشأ من خصوصيه القسم لا باعتبار حصوله و خروجه عن مفهوم المقسم فإن مجرد ذلك- لا يستدعى أن يكون الواجب بالذات مثلا مصداق وجوب وجوده نفس مرتبه ذاته بذاته و إلا لما احتجنا بعد تحصيل كل قسم إلى استيناف بيان و برهان على كون وجوب وجوده تعالى عين ذاته من دون صفه عارضه لذاته أو اعتبار آخر متأخر عن نفس

۱- متعلق بقوله قدس سره اللهم إلا فى الماهيات و حاصله أنه كيف لا يكون مرتبه ذاتها مستثناه و الحال أنه لو كان المراد أن الشى ء بحسب الواقع غير خال عن الثلاثه- فالقسمه حاصره و المنفصله حقيقه و أما إذا كان المراد أن الشى ء بحسب الواقع و بحسب مرتبه ذاته غير خال لم يكن المنفصله حقيقيه فإن الماهيه بحسب نفس مرتبتها خاليه عنها و لو سلم ثبوت شى ء من الثلاثه لها فى المرتبه لم يكن المنفصله حقيقيه أيضا لأن الإمكان فى المرتبه لا يمكن بنحو العينيه و إلا كان الماهيات سلوبا إذ الإمكان سلب- و انتفت الخصوصيات سوى الإمكان و هو باطل بالضروره و مع ذلك يلزم أن لا يكون الإنسان مثلا واحدا من الثلاثه لكونه أمرا اعتباريا كالإمكان حيث إنه ليس بممكن كحدوث الحادث فإنه لا حادث و لا قديم فبقى أن كونه فى المرتبه بنحو الجزئيه- فيكون ماهيه الإنسان مثلا نفسها نفسها و الإمكان و إطلاق نفسها الثانى من باب تسميه الشى ء باسم ما كان و إلا فما كان نفسا صار جزءا و حينئذ لا يكون القسمه حاصره- لأن نفسها إما واجب أو ممتنع و هما محالان و إما ممكن و هو باطل لأن الإمكان ممكن حينئذ مع أن المجموع عدمى لأن جزأه سلب و أيضا لو كان ممكنا ذهب الأمر إلى غير النهايه إذ ننقل الكلام إليه بأنه هل إمكانه فى المرتبه أم لا، س ره

۲- أى كون مبدئه إذ الوجوب الذى هو كيفيه النسبه لا يمكن أن يكون فى مرتبه ذاته تعالى بل مبدؤه الذى هو شده الوجود و هذا كما يقال إن الصفات الإضافيه زائده لكن مبدؤها عين الذات، س ره

ذاته تعالی و فرق بین(۱) کون الذات مصدوقا علیها لصدق مفهوم و کونه مصداقا لصدقه فلا تنافی بین هذا الکلام و بین ما سنذکره أن الماهیه الإمکانیه لا ینفک عنها الإمکان فی أیه مرتبه أخذت

و اعلم أن مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعده أقسام.

منها واجب یمتنع انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته

منها واجب یمتنع(۲) انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غیر اقتضاء و علیه من الذات لثبوته لها و هو القیوم تعالی و الضروره هناک ذاتیه أزلیه مطلقه.

و منها نسب ضروریه لمحمول إلی موضوع لا یکون الموضوع عله لثبوت المحمول له

ککون الإنسان إنسانا أو حیوانا و الضروره هاهنا مطلقه ذاتیه مع وصف الوجود للموضوع لا به.

۱- جواب عن سؤال مقدر کان قائلا یقول إذا لم یکن الإمکان فی المرتبه- فما بالهم یقولون الإمکان ذاتی أجاب بأنه فرق بین کون الشی ء مصدوقا علیه للإمکان أی یصدق علیه صدقا عرضیا و بین کونه مصداقا له أی یصدق علیه صدقا ذاتیا- فما ذکروا أن الإمکان ذاتی من قبیل الأول و ما قلناه أنه لیس عینا و لا جزءا للماهیه من قبیل الثانی و بعباره أخری لا منافاه بین کون الشی ء عرضیا بمعنی الخارج المحمول و بین کونه منتزعا من نفس ذاته کالشیئیه فما قالوا من أن الإمکان ذاتی- المراد به الذاتی فی کتاب البرهان و ما قال قدس سره أنه لیس ذاتیا المراد به الذاتی فی کتاب إیساغوجی. ثم ما ذکره من الفرق بین المصدوق علیه و المصداق إما اصطلاح و مشهور أنه لا مشاحه فیه و إما یفهم من اللفظ فإن المصداق فی الأصل اسم آله و الآله هی العله القریبه فما کان فردا ذاتیا للشی ء بحیث إذا حصل تلک الطبیعه فی العین کانت عینه و إذا حصل فی العقل ذلک الفرد کان عینها کان عله قریبه لصدقها علیه فسمی مصداقا بخلاف العرضی فإنه معلل بغیر المعروض فالمعروض مصدوق علیه لا مصداق، س ره

۲- أی محمول الهلیه البسیطه فهذا وجود واجب و ما یلیه نسب واجبه بخلاف هذا فإن التحقیق أن لا وجود رابط فی الهلیات البسیطه و أن لیس مفادها ثبوت شی ء لشی ء فهذا واجب الوجود النفسی و ما یلیه واجب الوجود الرابط و فرق آخر بینهما أن یجعل قوله الضروره أزلیه هناک و قوله و الضروره ذاتیه هاهنا من تتمه شرح الاسم کل لقسم. إن قلت إذا لم یکن فی الهلیه البسیطه نسبه سیما فی الواجب بالذات فکیف یکون الوجوب الذی هو الجهه کیف النسبه. قلت إن ذلک قبل المراجعه إلی البرهان بل بمجرد التقسیم فی المنفصله، س ره

و منها نسب ضروريه يكون لها عله هى نفس ذوات الموضوعات

ككون المثلث ذا الزوايا القوائم و ضرورتها أيضا ذاتيه بالنظر إلى اقتضاء ذات الموضوع و لكن مع وصف الوجود لا بالوصف و كذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل فى أقسام.

منها ما يمتنع الوجود بالنظر إلى ذاته

من حيث هى لا بعليه و اقتضاء منها كشريك البارى تعالى و المعدوم المطلق و الشر المحض.

و منها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته

لا بعليه منه لضروره عدم ذلك المحمول عنه ككون الإنسان جمادا.

و منها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته بذاته

و لكن باقتضاء من ذاته لضروره عدمه عنه ككون الأربعه فردا فإن اقتضاءها للزوجيه عين اقتضائها لنفى الفرديه عنها و كذا مفهوم الممكن بالذات يستوعب أمورا ممكنه تصدق فى كل منها بحسب الإمكان الخاص إمكانان عامان موجب و سالب و الموجب فيه يستلزم السالب و يكون العقد مركبا من قضيتين موجبه و سالبه و أمورا مركبه فرضا من الواجبين أو الممتنعين أو ضدين(۱) فإن ضروره الوجود أو العدم لتلك المركبات- ليست لذواتها بما هى مركبات بل لعله هى خصوصيه الأجزاء و الاثنان اللذان هما بالغير- أى الوجوب و الامتناع إنما يعرضان لجميع الممكنات و لا يعرضان البته و لا أحدهما- لشى ء من الواجب بالذات و الممتنع بالذات و قد مر أن الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره و أما الثلاثه التى هى بالقياس إلى الغير فهى لا تصادم التى هى بالذات- فى التحقق و إن خالفتها فى المفهوم فالوجوب بالقياس إلى الغير يعم جميع الموجودات- إذ لا موجود إلا و له عليه أو معلوليه لشى ء آخر و كل من العله و المعلول له وجوب

۱- أو نقيضين أو مثلين بنحو الجميع الممتنع بدليل قوله أو العدم. إن قلت كل واحد من الضدين ليس بمحال و كذا كل من النقيضين و المثلين بل مجموعها و إذا كان المجموع بما هو مجموع ممكنا لمكان التركيب فأى شى ء هو المحال. قلت هذا المركب بما هو مركب ممكن و بما هو مركب من هذه الخصوصيات محال كما أن المحال بالحمل الأولى محال و بالحمل الشائع من الممكنات المجعولات للذهن، س ره

بالقياس إلى الآخر لأن الوجوب بالقياس إلى الغير ضروره تحقق الشى ء بالنظر إلى الغير على سبيل الاستدعاء الأعم من الاقتضاء و مرجعه إلى أن الغير يأبى ذاته إلا أن يكون للشى ء ضروره الوجود سواء كان(۱) باقتضاء ذاتى أو بحاجه ذاتيه و وجود تعلقى ظلى

و قد وقع فى الأحاديث الإلهيه: يا موسى أنا بدك اللازم

و الامتناع بالقياس إلى الغير يعرض لكل موجود واجبا أو ممكنا بالنسبه إلى عدم معلوله أو عدم علته أو ما يلزم عدم معلوله أو عدم علته و كذا يعرض لكل معدوم بما هو معدوم ممتنع أو ممكن بالنظر إلى وجود معلوله أو وجود علته.

و بالجمله وجود ما يصادمه وجوده و الإمكان مقيسا إلى الغير لا يعرض للواجب القيوم بالقياس إلى شى ء من الموجودات الممكنه إنما يعرض له بالقياس إلى المفروض واجبا آخر و بالقياس إلى ما فرض من مجعولات واجب آخر و يعرض(۲) أيضا لموجودات ممكنه بعضها مقيسا إلى بعض أو لمعدومات ممكنه كذلك أو لموجود ممكن مقيسا إلى معدوم ممكن أو بالعكس كل ذلك بشرط أن لا يكون(۳) بين

۱- قد مر ما يتعلق بهذا المقام فتذكر، س ره

۲- للموجود الممكن اعتباران- أحدهما اعتباره ماهيه موجود منفصل الوجود عن غيره و حينئذ إذا نسب إلى الواجب تعالى كان سائر ما له دخل فى وجوده من الوسائط عللا و شرائط و معدات له و كان المجموع المحصل منها و من الواجب عله تامه موجبه لوجوده. ثانيها اعتباره مرتبط الوجود بغيره بحيث لا يتحقق إلا بتحققها بأن يكون اسم زيد مثلا علما للإنسان الذى ولده عمرو و فاطمه و فى زمان كذا و مكان كذا و هكذا- و حينئذ يرتبط وجوده بجميع السلسله الطوليه و العرضيه و يكون إيجاده هو إيجادها جميعا و يكون الواجب بهذا الاعتبار عله تامه له و الأبحاث الفلسفيه إلا قليل منها- مبتنيه على الاعتبار الأول و لازم ذلك أن يكون الممكن إنما يتصف بالوجوب بالقياس- إذا نسب إلى علته التامه الموجبه أو إلى ما يشاركه فى العله التامه و أما فى غير هذه الصوره- فلا يتصف إلا بالإمكان بالقياس و أما الواجب فلا يتصف بالقياس إلى ممكن إلا بالوجوب بالقياس لتوقف وجوده على وجوده، ط

۳- كنطق الإنسان و نهق الحمار مثلا هذا باعتبار العلل القريبه و أما باعتبار انتهائها إلى عله العلل فلها الوجوب بالقياس، س ره

المقيس و المقيس إليه علاقه عليه أو معلوليه و يعرض لأمور(١) ممتنعه بالذات بالقياس إلى عدمات أشياء ممكنه بالذات و ما يلزمها لعدم العلاقه الاستدعائيه بينها.

تنبيه: وجوب العله بالقياس إلى وجود المعلول

عباره عن استدعائه بحسب وجوبه لها أن يكون هي مما وجب لها الوجود إما بنفسها كما في العله الأولى أو بغيرها- و وجوب المعلول بالقياس إلى وجود العله كونها بتماميتها متأبيه إلا أن يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن أن المعلول له وجوب حاصل له من العله- فإن هذا حال المعلول في نفسه و إن كان من جهه إعطاء العله إياه و يعبر عنه بالوجوب بالغير و وجوب أحد المعلولين لعله واحده بالقياس إلى الآخر عباره عن كون الآخر يأبى أن يكون هذا غير ضروري الوجود بحسب اقتضاء الغير ضرورتهما جميعا مع عدم الالتفات إلى أن هذا في نفسه موصوف بضروره التحقق لأن هذا حال شقيقه لا حاله- و الوجوب بالغير هو كون الشي ء ضروري الوجود في نفسه بحسب إعطاء الغير ذلك لا أنه اعتبار في الشي ء بحسب ما يلائم حال الغير عند ما يلحظه مقيسا إليه لا من حيث هو له في نفسه من قبل إفاضه الغير و هذا فرق صحيح بحسب المفهوم و في الفلسفه العاميه- و أما(٢) في طريقتنا فسيلوح لك ما فيه إن كنت من أهل الطريق ففي قاعدتهم المعلول واجب بالعله و بالقياس إليها جميعا بخلاف العله فإنها واجبه بالقياس إلى المعلول لا به- و كذا كل واحد من معلولي عله واحده نظرا إلى الآخر و الامتناع بالغير هو ضروره عدم الشي ء من قبل اقتضاء الغير و الامتناع بالقياس إلى الغير ضروره عدم وجوده بحسب استدعاء الغير و هو يجتمع مع الامتناع بالغير في وجود المعلول بالنسبه إلى عدم العله

١- كامتناع الخلإ بالنسبه إلى عدم بياض عن قابل مثلا بأن يكون اللام في قوله لعدم العلاقه بمعنى عند كقوله تعالى أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ فلا يرد النقض بعدم المعلول الأول الممكن بالذات و عدم الواجب تعالى الممتنع بالذات مع الوجوب بالقياس بين العدمين لا الإمكان بالقياس و يمكن التعميم حتى يشمل مورد النقض أيضا بأن يكون المراد بأشياء ممكنه بالذات و ما يلزمها شيئيات ماهياتها حيث لا علاقه بينها و بين الجاعل وضعا و رفعا كما سيدفع به النقض بعدم المعلول الأول على القاعده القائله بأن مستلزم المحال بالذات محال بالذات فانتظر و حينئذ فاللام تعليليه لا ظرفيه، س ره

٢- فأن وجود المعلول رابط محض فلا نفسيه له، س ره

أو عدمه بالنسبه إلى وجودها و يفترق عنه بالتحقق فى عكس(۱) هاتين الصورتين- و فى عـدم أحد معلولى عله واحده بالقياس إلى وجود الآـخر أو وجوده بـالنظر إلى عـدم الآـخر و الإمكـان الخاص بالقياس إلى الغير هو لا ضـروره وجود الشـى ء و عـدمه بحسب استدعاء حال الغير وجودا و عدما حين ما يلحظ مقيسا إليه و هذا إنما يتحقق فى الأشياء- التى لا يكون بينها علاقه طبيعيه من جهه العليه و المعلوليه أو الاتفاق فى معلوليه عله واحده

فصل (۹) فى أن الإمكان يستحيل أن يكون بالغير

اشاره

لما تيقنت أن قسـمه الشـى ء إلى الواجب و الممكن و الممتنع منفصـله حقيقيه إذ كل مفهوم فهو فى ذاته إما ضرورى الوجود أو لا فإما ضـرورى العـدم أو لا و هـذا فى التحقيق منفصـلتان حقيقيتان كل واحده منهما يتركـب من الشـى ء و نقيضه و هكذا حال كل قضيه منفصله يكون أجزاؤها أكثر من اثنين فإنها تكون بالحقيقه منفصلتان أو أكثر فحينئذ الشى ء بأى اعتبار و حيثيه أخذ لا يكون إلاـ أحـد هـذه الثلاـثه فـإذا كان حاله بحسب ذاته أو بحسب وصـفه مع قطع النظر عن تأثير الغير فيه من جمله هـذه الثلاثه المنفصـله الإمكان فلو فرض أن يكون له إمكان بالغير لكان لشى ء واحد بالنظر إلى حيثيه واحده إمكانان أحدهما بالغير و الآخر بالـذات بمعنى كون الـذات كـافيه فى صـدقه لاـ بمعنى اقتضائهـا له- لاسـتحاله ذلك كما سـيظهر و من المسـتحيلات أن يكون إمكان واحـد مسـتندا إلى الذات بالمعنى المذكور و إلى الغير جميعا كما مر فى الوجوب من أنه لو كان بالذات لم يكن بالغير و لو كان بالغير لم يكن بالـذات و أما تحقق إمكانين لشـى ء واحـد باعتبار واحد فهو مسـتبين الفساد فكما لا يتصور لشـى ء واحد باعتبار واحد وجودان أو عدمان فكذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذوات أو الحيثيات المكثره للذات ضرورتا وجود واحد

۱- أى فى عدم العله بالنسبه إلى وجود المعلول و وجودها بالنسبه إلى عدمه، س ره

أو ضرورتا عدم واحد أو لا ضرورتان لوجود واحد و عدم واحد كيف و هذه المعانى طبائع ذهنيه لا يتحصل إلا بالإضافه و لا يتعدد كل منها إلا- بتعدد ما أضيفت هى إليه فلو فرض إمكان بالغير لشى ء ما فهو مع عزل النظر عن الغير أ هو فى حد ذاته ممكن فكان لشى ء واحد بعينه إمكانان و قد علمت بطلانه أو ضرورى أحد من الوجود و العدم فقد أزاله ذلك الغير عما يقتضيه ذاته و كساه مصادم ما استوجبه بطباعه و ليس كذلك إذا كان الوجوب أو الامتناع بالغير حين كون الذات متصفه بالإمكان الذاتى لأنه(۱) عباره عن لا اقتضاء الذات إحدى الضرورتين لا اقتضائها سلبهما و بينهما فرق إذ الأول سلب تحصيلى لا إيجاب(۲) سلب أو إيجاب عدول و الثانى إيجاب لأحدهما و السلب البسيط

۱- لا- يقال هذا لا- يجدى فى الانقلاب لأن كون الإمكان هو اللااقتضاء محفوظ فى مورد النقض و الاستدلال و التفاوت فى التقدم و التأخر لأنا نقول المراد أن الممكن بالذات لما كان حاله اللااقتضاء لم يكن مصادما لاقتضاء الغير حصول شى ء فيه كما هو حال كل قابل بخلاف ما ذا كان الشى ء واجبا بالذات مثلا فلم يصيره الغير ممكنا فإن الوجوب اقتضاء الوجود و إفاده الغير اللااقتضاء إفاده زوال الوجود كما لو كان الإمكان اقتضاء السلب و الغير يفيد الثبوت فحينئذ يحصل التمانع، س ره

۲- و الفرق بين الثلاثه أن فى السالبه البسيطه و الموجبه السالبه المحمول- كلتيهما السلب خارج عن المحمول إلا أن فى السالبه المحمول زياده اعتبار فإنها فى السلب البسيط التحصيلى نتصور الموضوع و المحمول ثم النسبه الإيجابيه التى بينهما- ثم نرفع تلك النسبه و فى سالبه المحمول نفعل ذلك ثم نعود و نحمل ذلك السلب على الموضوع فإنه إذا لم يصدق إيجاب المحمول على الموضوع لصدق سلبه عليه فيتكرر اعتبار السلب فيها بخلاف السالبه ففى السالبه أربعه أمور تصور الموضوع و تصور المحمول و تصور النسبه الإيجابيه و سلبها و فى سالبه المحمول خمسه أمور هى تلك مع حمل السلب على الموضوع و هكذا فى سالبه الموضوع فإنه قد حمل فيها سلب العنوان على الموضوع و لهذا قالوا معنى سالبه المحمول أن ج شى ء سلب عنه المحمول و معنى سالبه الطرفين أن شيئا سلب عنه ج هو شى ء سلب عنه ب فكأن كلا- من المحمول فى الأول و الطرفين فى الثانى قضيه و معنى السالبه أن ج سلب عنه ب و معنى الموجبه المعدوله المحمول أن ج يصدق عليه لا- ب و بعباره أخرى السالبه المحمول ما حمل فيها سلب المحمول عن الموضوع و المعدوله ما حمل فيها عدم مفهوم فى نفسه على الموضوع. ثم إن الموجبه السالبه المحمول أيضا يقتضى وجود الموضوع من حيث ربط السلب الذى فيها و بعض المنطقيين قال سلب المحمول لا تقتضيه و لعله نظر إلى أن قولنا ج شى ء ليس هو ب محموله بمنزله تمام القضيه و ذلك المحمول سالب لأنه سلب الربط و خفى عليه الفرق بين القضيتين أعنى ج ليس ب و ج هو ليس ب فإن الأولى سالبه لتقديم السلب على أداه الربط بخلاف الثانيه فإنها موجبه سالبه المحمول- لتقديم الربط فى ربط السلب لا سلب الربط قال و لأنها لا تقتضى وجود الموضوع أنتج قولنا الخلأ ليس بموجود و كل ما ليس بموجود ليس بمحسوس مع أن الصغرى السالبه فى الشكل الأول لا- ينتج فهى موجبه سالبه المحمول. أقول حق التأديه عن عدم وجود الخلإ قولنا لا شى ء من الخلإ بموجود لا أن الخلأ ما ليس بموجود لعدم وجود ذلك الموضوع و حينئذ فالكبرى ينبغى أن يكون لا- شى ء من الموجود بمحسوس و هى كاذبه و أما القياس الذى أورده الشيخ أن الجوهر ليس بعرض و كلما ليس بعرض فهو غنى عن الموضوع فقال الشيخ إن الصغرى موجبه معدوله، س ره

التحصیلی بما هو کذلک لا ـ یحوج صدقه علی شی ء بحسب ذاته إلی اقتضاء من تلقاه تلک الذات له بل یکفی فیه عدم الاقتضاء علی الإطلاق فالإمکان(۱) لأجل هذا لیس

۱- یرد علیه أولا أن کون حقیقه الإمکان هو السلب و السلب رفع النسبه لا نسبه الرفع- یوجب أن لا یکون الإمکان جهه أو ماده فی قبال الوجوب و الامتناع بمعنی کیفیه النسبه إذ لا نسبه هناک و لا کیفیه. و ثانیا أن الإمکان هو مجموع السلبین و السلبان لا یکونان سلبا واحدا- و علی هذا لا یقابل الوجوب و الامتناع و لکل منهما وحده فی نفسه إلا أنه یمکن أن یعد لازما للماهیه بأی معنی أخذ الإمکان. و ثالثا أنه ینافی ما ذکره فی أوائل الفصل السابق أن الإمکان حقیقته إیجاب السلب لا سلب الإیجاب حیث قال و حمل الإمکان کنظیریه علی الماهیه- من قبیل الثانی دون الأول و الذی ینبغی أن یقال فی المقام هو أن الماهیه من حیث هی مسلوب عنها کل من الضرورتین بالسلب البسیط المحصل و هذان سلبان لیس فیهما حکم و لا جهه أصلا ثم إن للعقل أن یبدل کل قضیه سالبه موجوده الموضوع إلی موجبه معدوله المحمول فیقول إن الماهیه من حیث هی مسلوب عنها الضرورتان- و هذه القضیه تحکی عن السالبتین المذکورتین و الحمل فیها حمل شائع لا حمل أولی- و عند ذلک یتحقق الإمکان و هو سلب الضرورتین باعتبار أنه ثابت و موجب للماهیه- لا باعتبار أنه رفع للضرورتین فیکون معنی ثبوتیا بوجه و یحتاج إلی عله و إذ لیس غیر الماهیه فهی علته فهو للماهیه باقتضاء منها و بهذا یندفع الإشکالات الثلاثه التی أوردناها و أما إشکال اجتماع الإمکان باقتضاء من الماهیه مع الوجوب بالغیر أو الامتناع بالغیر أعنی التنافی بین هاتین القضیتین الماهیه فی ذاتها مقتضیه لسلب الضرورتین و الماهیه بالغیر مقتضیه لضروره أحد الطرفین فالجواب عنه أن القضایا إنما تتنافی من ناحیه المصداق دون المفهوم و هو ظاهر و مطابق القضیه الأولی هو الماهیه من حیث هی- و لیس هناک إلا السلب و لا حکم فیه إلا جهه اللااقتضاء و مطابق القضیه الثانیه هو الماهیه من حیث وجود علتها معها و هناک حکم و لا منافاه لأن الوجوب بالغیر یرد علی الماهیه و لا حکم معها و لا اقتضاء، ط

من لوازم الماهيات على المعنى المصطلح الشائع فى اللوازم بل على مجرد كون الماهيه- كافيه لصدقه عليها لا بمقتض و لا باقتضاء نعم تساوى طرفى الوجود و العدم نظرا إلى نفس الذات الإمكانيه حين ما هو موجود أو معدوم فى الخارج و ثابت فى العقل أو صحه إيجاب سلب الضرورتين لماهيتها بحسب حكم العقل من لوازم الماهيات على المعنى الشائع فيها لكن ليس شى ء منهما حقيقه الإمكان(۱) كما يسوق إليه البرهان بل أشد محوضه فى عدم التحصل و أوكد صرافه فى القوه و الفاقه و منهم من يجعل الإمكان بمعنى تساوى الطرفين نظرا إلى الذات أو بمعنى السلب(۲) العدولى أو التحصيلى لكن(۳) يجعله من اللوازم الاصطلاحيه للذات المحوجه إلى اقتضاء من قبلها ثم يعتذر من لزوم الانقلاب عند فعليه أحد الطرفين أو تخلف مقتضى الذات عند ترجح أحد الطرفين المتساويين أن الأمر أوسع من مرتبه الذات من حيث هى هى و أن انتفاء شى ء فى خصوص نحو من أنحاء نفس الأمر بخصوصه لا يستلزم انتفاءه

۱- أما التساوى فلأنه لازم لمعنى الإمكان و أما صحه الإيجاب فلأنه معنى اتصاف الماهيه بالإمكان حين ما هو موجود خارجا أو ذهنا. إن قلت إذا كان فى الماهيه لزوم و اقتضاء لهما يكفى فى ورود الإشكال و إن لم يكونا معنى الإمكان. قلت ذلك الاقتضاء إنما هو اقتضاء اللااقتضاء فلا إشكال، س ره

۲- فيه أن هذا معنى حمل الإمكان على الماهيه أما معناه التصورى فلا كما لا يخفى و أما قوله أو صحه إيجاب سلب الضرورتين فهو مذكور فى الأفق المبين أيضا إلا أنه لم يجعل هناك و لا هنا معنى الإمكان بل لازما من لوازم الماهيه على أن الصحه معنى تصورى و الجواب أن مراد القائل بالسلب التحصيلى هو النفى المحض الذى إذا حمل على موضوع لا- يقتضيه وجود ذلك الموضوع و بالسلب العدولى هو عدم الملكه الذى تقتضى تصحح الحمل حتى قيل إن المعدوله ما حمل فيها عدم الملكه على موضوع و كثيرا ما يطلق السلب على عدم الشى ء فى نفسه و حينئذ فالسلب العدولى هنا نظير صحه الإيجاب المذكور آنفا، س ره

۳- إنما جعله منها لما استشكله القائل على نفسه من أن الإمكان لما لم يكن ذاتا و لا ذاتيا للماهيه كان عرضيا معللا و إذ ليس معللا بالغير و إلا لزم الإمكان بالغير كان معللا بنفس الماهيه و أنت تعلم بما حققه المصنف من معنى الإمكان و بما سنجيب من أن الممكن له القوه الساذجه أن الإمكان دون المجعوليه و الماهيه أيضا دون الجاعليه- فلا- لزوم اصطلاحا و أيضا العرضى المعلل هو المحمول بالضميمه لا الخارج المحمول مطلقا، س ره

فی نفس الأمر فیجوز أن یکون حقیقه الإمکان اقتضاء ذات الممکن تساوی الطرفین- بالنظر إلی ذاته من حیث هی هی لا اقتضاء ذاته تساویهما فی نفس الأمر و کذا ما ینافی مقتضی ذات الممکن ترجح أحد الطرفین بالنظر إلی الذات من حیث هی لا ترجحه بالنظر إلیها فی نفس الأمر من جهه تأثیر العله و إفاضه الجاعل.

و أنت بعد الإحاطه بما نبهناک علیه من أن الممکن فی مرتبه ذاته من حیث ذاته له القوه الساذجه و الفقر المحض من غیر تحصل بوجه من الوجوه أصلا فی جهه من الجهات علمت بطلان ذلک إذ الماهیه الإمکانیه حیث لا تحصل لها فلا فعلیه لها فی حد ذاتها و ما لا فعلیه له لا اقتضاء منه لشی ء ما لم ینصبغ بصبغ الوجود من جهه إفاضه الجاعل القیوم و إلا لکان لما بالقوه من حیث هو بالقوه مدخل فی إخراج شی ء من القوه إلی الفعل و من الإبهام إلی التحصل و الفطره الإنسانیه تأبی ذلک فإذن الممکن بحسب ذاته المبهمه لا یقتضی شیئا من الأشیاء حتی سلب شی ء أیضا.

إیضاح و تنبیه:

إن من الذاهبین إلی أن الإمکان الذاتی من لوازم الماهیات بالمعنی الاصطلاحی فی اللزوم بین شیئین ربما یجعل من براهین إبطال الإمکان بالغیر أنه لو کان کذلک لزم توارد علتین مستقلتین علی معلول واحد- أو انقلاب شی ء من الواجب بالذات و الممتنع بالذات إلی الممکن بالذات.

و یرد علیه أنه یجوز أن یکون علیه الذات و استقلالها مشروطه بانتفاء الغیر- فإذا وجد لم یکن لها علیه أو استقلال فلا یلزم التوارد المذکور کما فی أعدام أجزاء المرکب فإن کلا منها عله مستقله لعدمه عند الانفراد و إذا اجتمع عده منها بطل الاستقلال من الآحاد و دفع بأن فی التصویر المذکور لا یکون الإمکان ذاتیا أصلا- إذ لا یزال للغیر مدخل وجودا و عدما.

و الحق فی علیه کل من أعدام أجزاء المرکب لعدمه أنها علی سبیل التبعیه لاقترانها بما هو عله بالذات لأن ما هو عله بالذات لعدم المعلول هی طبیعه عدم إحدی علله من الشرائط و الأجزاء أو غیرها و ذلک أمر کلی مبهم لا تعدد فیه بحسب نفسه و الأفراد و إن تعددت لکنها لیست عللا بخصوصها بل العله هی القدر المشترک و کون العله

أضعف تحصلا من معلولها ليس بضائر فى علل الأعدام(۱) و لا حاجه فى ذلك إلى ما قد تكلفه بعض الأعاظم(۲) من أن عله عدم المعلول الشخصى عدم علته التامه الشخصيه.

و ربما قالوا لو كان إمكان الشى ء معلولا لغيره لكان(۳) هو فى ذاته جائزا أن يكون ممكنا أو واجبا لذاته أو ممتنعا لذاته و إمكان كون الشى ء واجبا لذاته أو ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض و أيضا إذا فرضنا عدم تأثير الغير فيه كان واجبا أو ممتنعا(۴) و كلاهما مستحيلان لأن سلب تأثير الغير فيه أمر مغاير لذاته و كون الشى ء بسبب الغير واجبا بذاته أو ممتنعا بذاته تهافت.

و هذه كلها هوسات جزافيه بعد ما حقق الأمر بأن معنى الإمكان الذاتى هو كون الشى ء بحيث إذا اعتبر بذاته من غير ملاحظه أمر آخر وراء نفسه معه- كان مسلوب الضروره للوجود و العدم عنه من غير اقتضاء و لا عليه منه لذلك بل مع قطع النظر عن جميع ما يكون غير ذاته و إن كان من السلوب و الإضافات العارضه لذاته- و كذا الحال فى الوجوب و الامتناع الذاتيين إذ المقسم فى الأقسام الثلاثه هو حال الشى ء

۱- بل فى عله الوجود أيضا إلا أنه وجود كالعدم لكونه قوه محضه و هو وجود الهيولى- و إلا أنها أيضا شريكه العله فإن صوره ما شريكه لعله الهيولى أعنى الواحد بالعدد الذى هو المفارق، س ره

۲- هو السيد المحقق الداماد إن العدم فى الأحكام كالوحده و الكثره و نحوهما تابع للوجود فكما أن عدم المعلول شخصيته بشخصيه وجود المعلول كذلك عدم العله التامه الشخصيه شخصى بشخصيتها فتعدد العدم إنما هو أعدام الأجزاء و الشرائط لا فى عدم العله كما أن وجودات الأجزاء مثلا متعدده و لا تعدد فى أجزاء المركب الحقيقى، س ره

۳- لا- يخفى أن كون إمكان الشى ء على الإطلاق بالغير مع كونه فى ذاته جائزا- أن يكون ممكنا أو واجبا أو ممتنعا تهافت إذ الإمكان إذا كان بالغير فكيف يكون للشى ء فى ذاته إمكان الممكنيه و الواجبيه و الممتنعيه و أيضا الجواز هنا بمعنى الاحتمال لا الإمكان الذاتى، س ره

۴- ممنوع بل إذا فرضنا عدم تأثير الغير كان فى ذاته جائزا أن يكون ممكنا أو واجبا أو ممتنعا كما قال فى الدليل الأول فكون هذين الدليلين من الهوسات الجزافيه- إنما هو لما ذكرناه لا لأخذ الإمكان فيها بمعنى الاقتضاء لعدم أخذه كذلك اللهم إلا أن يكون نظره إلى قوله قبل ذلك ربما يجعل إلخ و يكون هذا علاوه و لم يبين محاذير بعض الهوسات لوضوحها، س ره

على هذا الوجه الذى ذكرناه

دفاع شک:

إنک بعد أن لوحنا لک إلى أن كون الشى ء بحسب مرتبه نفسه- مما يصدق عليه سلب أى معنى كان سوى ذاتياته لا يستلزم أن يكون ذاته مصداق تلك السلوب بأن يكون حيثيه الذات بعينها حيثيه تلك السلوب- لست فى أن يسع لک أن تقول إن الماهيه المأخوذه من حيث هى يصح سلب كل ما ليس من جوهريات ذاتها عنها من تلك الحيثيه و سلب الضروره إذا أخذ سلبا تحصيليا- صح صدقه عليها من تلك الحيثيه فيلزم أن يكون نفس هذا السلب من جوهريات الماهيه مع أن الإمكان الذاتى من عوارض الماهيات لا من جوهرياتها.

إزاله ريب:

و حيث ينكشف لک من ذى قبل فى مباحث الماهيه فائده تقديم السلب على من حيث هى هى فى قولنا الماهيه ليست من حيث هى إلا هى حتى تعود الحيثيه جزءا من المحمول(۱) و يكون السلب واردا على الثبوت من تلك الحيثيه لا أن يؤخر حتى يصير تتمه للموضوع و قيدا له إذ لو فعل هكذا لربما(۲)

۱- و يتوجه النفى إلى القيد ليفيد قولنا الإنسان ليس من حيث هو بموجود و لا بمعدوم أن الإنسان ليس له الوجود الخاص أى بأن يكون حيثيه الوجود حيثيه الإنسان- و يكون الوجود عينا أو جزءا و إن لم تخل عن الوجود بنحو العروض للمساوقه بينهما، س ره

۲- و إن لم يكذب فى بعض الموارد و أما مورد الكذب فكما إذا كان مدخول السلب- من عوارض الماهيه كالوجود و الوحده و الإمكان و الشيئيه و غيرها و أما مورد عدم الكذب فكما إذا كان مدخول السلب من عوارض الوجود. بيان ذلک أن للماهيه بالقياس إلى عوارضها حالتين- إحداهما عدم الاتصاف بها و لا بنقائضها حين ما أخذت من حيث هى هى كما فى العوارض التى تعرضها بشرط الوجود كالكتابه و الحركه و نحوهما. و الثانيه الاتصاف بها حين أخذت كذلک كما فى العوارض التى يلحقها مع الوجود- لا بشرط الوجود كالوجود و نحوه فالماهيه بالقياس إلى عوارض الوجود خاليه عن الطرفين و أما بالقياس إلى عوارض نفسها فإنها و إن لم تخل عن أحد الطرفين لكن ليست حيثيه نفسها حيثيه ذلک العارض فالذى شرطوه من أن لا يكون السلب بعد الحيثيه إنما هو بالقياس إلى عارض الماهيه نفسها إذ الخلو عن عوارض الوجود و عن مقابلها فى تلك المرتبه جائز فإذا قلنا الإنسان من حيث هو ليس بموجود لا يتوجه النفى إلى الوجود بنحو خاص أعنى وجود الكون عينا أو جزءا بل إلى الوجود مطلقا فيلزم أن يكون الإنسان من حيث هو أى نفس الإنسان خاليا عن الوجود مطلقا و هو باطل بخلاف عكسه كما مر، س ره

یکذب الحکم مطلقا کما إذا کان مدخول السلب مما لا یجوز أن یکون الموضوع مجردا عنه فی نفس الأمر بوجه أصلا فیسهل علیک دفاع شک استصعب حله کثیر من الأذکیاء و هو أنه لما صح سلب کل ما لیس من ذاتیات الماهیات إذا أخذت من حیث هی هی فکذلک یصح سلب ذلک السلب من تلک الحیثیه و کما أن الإنسان المأخوذ من حیث ماهیته و طبیعته تسلب عنه الکتابه من تلک الحیثیه کذلک تسلب عنه سلب الکتابه أیضا لکونهما جمیعا من العوارض التی هی غیر الذات و الذاتی له فنقول کل ماهیه إمکانیه کما صح سلب ضروره الطرفین عنه من حیث هی- فکذلک یصح سلب سلب ضروره الطرفین من تلک الحیثیه فإذن الإنسان من حیث هو هو کما أنه لیس بواجب و لا ممتنع بحسب ذاته فکذلک هو من تلک الحیثیه لیس بممکن بالذات و قد مر أن لا شی ء من الأشیاء بأی وجه أخذ خال عن الوجوب و الامتناع و الإمکان الذاتیات و أن الممکن فی مرتبه ذاته ممکن بالذات لا ینفک عنه الإمکان الذاتی فی تلک المرتبه و ذلک لأن(۱) الماهیه و إن لم یصدق علیها من جهه ذاتها شی ء من العرضیات اللاحقه بأن یکون جهه العروض هی الماهیه من حیث هی لکن یصدق علی الماهیه المأخوذه من حیث هی کثیر من العرضیات و هی التی لا تخلو الماهیه عنها فی نفس الأمر علی نحو لا یکون جهه العروض هی الماهیه من حیث هی فالعوارض التی لا تنفک الماهیه عنها أبدا یمتنع صدق سلوبها علیها بخلاف العوارض التی تلحقها بشرط الوجود فإنها حیث تخلو الماهیه عنها فی مرتبتها التی لها متقدمه علی الأوصاف الوجودیه یصدق سلوبها علی الماهیه إذا أخذت تحصیلیه لا عدولیه لکن الإمکان لیس من هذا القبیل إذ هی من المراتب السابقه علی الوجود- فسلبه لم یصدق علی الماهیه أصلا.

و مما ذکرناه علمت ضعف قول من أراد التفصی عن تلک الشبهه بأن انفکاک

۱- و الظاهر أن یجاب بأن السلب الذی هو معنی الإمکان هو السلب التحصیلی و معنی لیس الناقصه و هو لا یقبل ورود سلب تحصیلی آخر علیه و أما السلب الذی ورد علیه سلب آخر فی قولنا سلب سلب ضروره الطرفین فهو سلب عدولی مأخوذ محمولا و لا یوجب هذا السلب ارتفاع الإمکان، ط

الماهيه من حيث هى عن الإمكان لا يستلزم جواز انفكاكها فى نفس الأمر لأنها أوسع من تلك المرتبه(۱) قياسا على عوارضها الوجوديه التى يكون القضايا المعقوده بها وصفيه و هى العوارض التى تلحق الماهيه لا بما هى هى بل بشرط الوجود و لا حاجه أيضا إلى ما ذكره بعض الأماجد أن الإمكان لما لم يكن حقيقتها إلا سلب ضروره الطرفين سلبا بسيطا تحصيليا فيكون صادقا فى مرتبه الماهيه من حيث هى و إن كان خارجا عن جوهرها فإن مجرد كون الشى ء سلبا تحصيليا لا يوجب صدقه فى مرتبه الماهيه المأخوذه بنفسها و إلا لصدق سلب الإمكان أيضا.

ثم قد مر أن المقسم فى الأمور الثلاثه هى حال الماهيه بالقياس إلى الوجود و العدم و هذه(۲) حاله ثبوتيه اتصافيه و إن كان بعض القيود كالإمكان سلبيه حتى(۳) يكون المعقوده به من القضايا موجبه سالبه المحمول لا سالبه بسيطه فكون الشى ء ممكنا عباره عن اتصافه بسلب ضروره الطرفين لا لا اتصافه بضروره الطرفين فصدق الإمكان على شى ء معناه صدق الاتصاف به و قد صرح بذلک بعض المحققين

۱- من كلام القائل فيكون ضعفه أظهر، س ره

۲- كأنه رحمه الله استشعر بما مر من بيانه توجه أحد الإشكالين السابقين الذين ذكرناهما عليه و هو أن الإمكان لو كان سلبا فقط لا عدولا و من الواضح أن السلب عدم النسبه الحكميه و رفعها لا إثبات النسبه العدميه لم يكن جهه فى قبال الوجوب و الامتناع لأن الجهه كيفيه النسبه و لا نسبه على الفرض فلا كيفيه فلا جهه فدفع ذلک بأن الإمكان و إن كان سلبيا إلا أنه لما كان بحسب كون المقسم هو الماهيه من حيث اتصافه وصفا ثبوتيا يكون ما فى مورد الإمكان قضيه موجبه سالبه المحمول لا سالبه بسيطه فيكون هناک للماهيه وصف هو الإمكان و فيه أنه ره ذكر فى أول الفصل أن التقسيم إلى الجهات الثلاث تقسيمان لا تقسيم واحد فالماهيه تنقسم أولا إلى ماهيه ضروريه الوجود و ما ليس كذلک و ثانيا الماهيه الغير الضروريه الوجود إلى ضروريه العدم و إلى ما ليس كذلک فقد أخذ السلب فى مقسم التقسيم الثانى بنحو العدول دون التحصيل و إلا لم يكن للتقسيم الثانى معنى و أيضا أن قوله فى القضايا السالبه بأن مضمونها رفع النسبه لا نسبه الرفع ينفى صحه الموجبه السالبه المحمول إذ لا معنى لإثبات السلب على شى ء من غير عدول، ط

۳- هذا مناف لما مر من أن الإمكان عباره عن لا اقتضاء الذات إحدى الضرورتين- لا اقتضائها سلبهما و بينهما فرق إذ الأول سلب تحصيلى لا إيجاب سلب أو إيجاب عدول و الثانى إيجاب لأحدهما اللهم إلا أن يقال ما مر كان حكم الإمكان فى نفسه و ما ذكر هاهنا يريد به أن ممكنيه الشى ء فى هذه المنفصله أعنى اتصاف الماهيه الموجوده خارجا أو ذهنا بالإمكان موجبه سالبه المحمول و إن كان الإمكان نفسه سلبا بسيطا تحصيليا- كما أشار هنا أيضا فلا منافاه بين الكلامين فإنه إذا سلب شى ء عن شى ء و كان الموضوع موجودا فقد اتصف بذلک السلب و ذلک الاتصاف مقصود فى تلک المنفصله إذ المنظور فيها معرفه الشى ء أن له حاله من هذه الأحوال و لكون السلب مستلزما للاتصاف بالسلب- عند وجود الموضوع كانت السالبه البسيطه عند وجود الموضوع مساوقه للموجبه المعدوله- و بالجمله الاتصاف بالإمكان مع أنه من المراتب السابقه على الوجود مثل الاتصاف بالوجود- حيث إن التخليه تحليه كما مر فتذكر، س ره

وهم و تنبيه

: ثم لعلك تقول معلوليه شـى ء لشى ء يستلزم معلوليه عدمه لعدم ذلك الشى ء إذ عدم العله عله لعدم المعلول فإذا كان وجوب الممكن بالغير و هو ضـروره وجوده فنقيضه و هو سلب ضروره الوجود يكون بالغير- و إذا كان امتناعه بالغير و هو ضروره عدمه فنقيضه و هو سلب ضروره العدم يكون بالغير- فإذن ثبت الإمكان بالغير.

فنقول قد مر أن ممكنيه الشـى ء هى اتصافه بسلب الضروره الذى فى قوه موجبه سالبه المحمول لا نفس سلب الضروره الذى فى قوه السالبه البسيطه و ظاهر أن نقيض ضروره الوجود هو المعنى الثانى لا الأول الذى هو ممكنيه الشى ء.

و أيضا ليس مجموع ضروره الوجود و ضروره العدم(١)(٢) صفه واحده لها

١- و عندى جواب آخر و هو أن الإمكان سلب الضرورتين سلبا أزليا بناء على ما هو المشهور من أنه فرق بين إمكان أزليه العالم و أزليه إمكانه فالأول لا يصـح بخلاف الثانى و سـلب الضـروره المأخوذه فى الشـبهه سـلب طار غير أزلى بل لا يزالى فإذن يقام دليل آخر بعلاوه ما ذكروا على المطلوب بأنه لو كان الإمكان معللا بالغير لم يكن أزليا و التالى باطل فالمقدم مثله، س ره

٢- فيه أن الإشـكال وارد بعينه على نفسه ره فـإن المـذكور فى أول الفصـل أن تقسـيم المـاهيه إلى الواجب و الممتنع و الممكن تقسـيمان فى منفصـلتين إلا أن كل واحد من السـلبين مأخوذ من واحد من التقسيمين فهما سلبان بحسب اعتبار العقل ثم ذكر أن هذه طبائع ذهنيه تتحد و تتعدد بالإضافه و اعتبار العقل فعلى هذا فمن المسـتحيل أن يتحد السـلبان إلا باعتبار آخر مثل العدول و نحوه و بهـذا يظهر ما فى قوله إن الوحده معتبره فى التقسـيمات إلخ فإن الوحده معتبره فى التقسـيم الواحد لا فى التقسـيمين كما عرفت هذا- و قد عرفت أن إرجاعه الإمكان إلى قضـيه موجبه سالبه المحمول غير مسـتقيم فشى ء من الجوابين لا يدفع الإشكال و الـذى ينبغى أن يقال إن قولنا الماهيه ممكنه بالغير- على فرض صـحته حمل شائع لا أولى و لازم هـذا البيان على تقدير إنتاجه ثبـوت المـاهيه مع عـدم عله الوجود و عـدم عله العـدم و هو محـال بالضـروره لاسـتلزامه ارتفـاع النقيضـين- أى كون المـاهيه لا موجوده و لا معدومه بحسب الخارج و نفس الأمر لا فى مرتبه ذاتها، ط

وحده اجتماعیه یکون لها عله واحده وحده تألیفیه حتی یکون لها سلب واحد- مستند إلی سلب عله واحده بل هما صفتان متخالفتان بالذات مستندتان إلی علتین متخالفتین غیر مجتمعتین فلا یکون نقیضاهما صفه واحده مستنده إلی السلب واحد و إن کانت الوحده تألیفیه فضلا عن الحقیقیه.

و أنت تعلم أن الوحده فی جمیع التقسیمات معتبره و إلا لم ینضبط الأقسام فی شی ء من التقاسیم.

و قد قررت هذه الشبهه فی کتاب الأفق المبین بوجه آخر و هو أن الوجوب بالغیر هو ضروره الوجود بالغیر و نقیضه سلب ضروره الوجود بالغیر و هو ممکن بالنظر إلی ذات الممکن و کذلک نقیض الامتناع بالغیر و هو سلب ضروره العدم بالغیر فإذن ثبت الإمکان بالغیر و هو مقابل الوجوب بالغیر و الامتناع بالغیر.

ثم ذکر الجواب عنها بأن(۱) نقیض ضروره الوجود بالغیر سلب ضروره الوجود بالغیر علی أن یکون بالغیر قیدا للضروره لا لسلب الضروره و کذلک نقیض الامتناع فاللازم سلب الضروره الآتیه من الغیر لا سلب الضروره الآتی منه و المستحیل هو إتیان سلب الضروره من الغیر لا سلب إتیان الضروره منه.

إحصاء و تنبیه:

المشهور من الأوائل أنهم یأخذون کلا من الوجوب و الإمکان و الوحده و الوجود أمورا زائده فی الأعیان(۲) و المتأخرون علی أن تلک الأمور زائده فی العقل علی الماهیات إلا أنها من العقلیات الصرفه التی لا صوره لها فی الأعیان یحاذی بها ما فی الأذهان و قد علمناک ما فتح الله علینا من طریق

۱- فیه أن الإشکال علی حاله فإن هذا السلب یحتاج إلی عله و إذ لیست هی الماهیه فهی الغیر فهناک سلبان بالغیر و هو الإمکان بالغیر، ط

۲- الظرف صفه الأمور لا متعلق بزائده فإن زیادتها فی العقل قطعا یرشدک إلیه قوله إلا أنها إلخ، س ره

القصد و سلوک الأمه الوسط فی نحو وجود هذه المعانی و أنها(۱) علی أی سبیل تکون ثابته و منفیه معا و ربما قرع سمعک من أقوام لیسوا من أهل المخاطبه و التوهین لکلامهم و البحث عن مرامهم أن هذه الأمور لا یزید علی ما یضاف هی إلیها من الماهیات الموصوفه بها لا ذهنا و لا عینا فإنک تعلم بأول الفطره أنه إذا قیل الإنسان ممکن الوجود أو الفلک ممکن الوجود لا یعنی بإمکان الوجود فی الإنسان نفس معنی الإنسان- و فی الفلک نفس معنی الفلک علی قیاس ما نقلناه عنهم فی الوجود بل هو معنی واحد یقع علیهما فلو حمل الإمکان علی الإنسان و عنی به نفس معنی الإنسان ثم حمل علی الفلک و عنی به نفس الفلکیه فلم یکن معنی واحد وضع بإزائه لفظ واحد غیر ما وضع بإزائه الإنسان و الفلک و إن قیل علی الفلک بالمعنی الذی قیل علی الموصوفات بالإنسانیه فقد کان المفهوم من الإنسان و الفلک شیئا واحدا و ذلک بدیهی البطلان.

فقد ثبت أن معنی الإمکان إذا حمل علی الماهیات المختلفه فلیس هو عین تلک أو واحدا منها بل أمر آخر یعمها عموم العرض العام اللاحق و قد قضی العجب عنهم و عن قولهم هذا بعض أبناء الحکمه و التحقیق حیث قال إن هؤلاء یوافقون أبناء الحقیقه فی الاحتجاج علی وجود الصانع تعالی بأن العالم ممکن مفتقر إلی سبب مرجح- ثم إذا باحثوا فی الإمکان یقولون هو نفس الشی ء الذی یضاف إلیه فکأنهم قالوا العالم محتاج إلی الصانع لأن العالم عالم.

قاعده إشراقیه:

اشاره

قد وضع شیخ الإشراقیین قاعده لکون الإمکان و أشباهه أوصافا عقلیه لا صوره لها فی الأعیان بأن کل طبیعه عامه یقتضی نوعه إذا کانت له صوره خارجیه أن یتکرر متسلسلا مترادفا یتولد منه فی الوجود سلاسل متولده معا إلی لا نهایه کالوجوب و الوجود و الإمکان و الوحده لا تکون موجوده فی الأعیان فکما أنه إذا کانت للوجود صوره عینیه وراء الماهیه الموجوده

۱- قد مضی فی التصالح الاتفاقی أن لها الوجود الرابط و لیس لها الوجود فی نفسه- و هذا فی المواد الثلاث ظاهر و أما فی الوجود و الوحده فلا اللهم إلا أن یعنی الوجود الإثباتی و المعنی المصدری، س ره

کان له وجود عینی و لوجوده وجود أیضا إلی لا نهایه له ثم لمجموع(۱) السلسله وجود آخر یتسلسل مره ثانیه إلی لا نهایه أخری و هکذا و لا یکون للوجود الأصل حصول إلا بحصولها جمیعا فکذلک الوحده إذا کانت فی الأعیان وراء الماهیه کان للماهیه دون الوحده وحده و للوحده دونها وحده أخری و للوجود وحده و للوحده وجود و تعود اللانهایه مترادفه متضاعفه و کذلک فی الإمکان و الوجوب- و یتولد سلسله أخری علی التضاعف من الإمکان و الوجود فللإمکان وجود و لوجوده إمکان إذ لو وجب لم یکن عارضا و وراء تلک السلاسل سلاسل إلی لا نهایه فی التضاعف بین الإمکان و الوجوب بالغیر و بین الوجود و الوجوب و بین الوحده و الوجوب فإذن کل مفهوم هذه سبیله فإنه لا یکون له صوره فی الأعیان- و لا هو بحسب الأعیان شی ء وراء الماهیه فإذن هذه الأمور طبائع انتزاعیه و اعتبارات ذهنیه لا یحاذی بها شی ء فی الخارج و لا مبلغ لها متعین فی الذهن یقف عنده و یتخصص به من التکرر فی الحصول لدی العقول

بحث و تنقیح و مما تزلزل به هذه القاعده أمور

منها کون الواجب عند القائلین بصحتها و استحکامها- وجودا صرفا

و وجوبا بحتا قائما بذاته واجبا بنفسه فضلا عن کونه فی الأعیان فقد ناقضوا أنفسهم فی باب الوجود و کونه عندهم اعتباریا محضا لا صوره له فی العین و ذات الباری تعالی عندهم صوره الصور و أصل الحقائق.

و منها أن مقنن هذه القاعده و مخترعها قائل بجواز أن یکون مفهوم واحد

و معنی فارد یوجد تاره(۲) صفه لشی ء و تاره متحصلا بنفسه متقوما بذاته و بالجمله متفاوتا فی أنحاء الکون و الحصول متخالفا فی أطوار القوه و الضعف و الکمال و النقص- فلیجوز مثل ذلک فی بعض هذه المعانی کما أسلفناه فی الوجود و الوحده من قبولهما

۱- هذا بناء علی مذهب هذا الشیخ المتأله أن کل مجموع موجود علی حده، س ره

۲- کالنور إذ عنده الأنوار الجوهریه و العرضیه حقیقتها واحده و سیأتی فی الإلهیات أن العلم و القدره و الإراده و نحوها فی مرتبه کیف و فی مقام جوهر و فی مرتبه واجب بالذات، س ره

أطوارا مختلفه فی التحقق و أنحاء متفاوته فی الفضیله و النقصان فغایه کمال کل منهما- أن یکون ذاتا أحدیا قیوما واجبا بالذات و غایه نقصه أن یکون اعتبارا عقلیا و معنی رابطیا لا حقیقه متأصله بإزائه فموجودیه الماهیات التی لا حقیقه لها بأنفسها إنما هی بالوجود لا بأنفسها و موجودیه الوجود بنفس ذاته لأن الوجود نفسه حقیقه الماهیات الموجوده به فکیف لا یکون له حقیقه و حقیقته عین ذاته و لا یحتاج فی موجودیته إلی وجود لیتضاعف الوجود لکن للعقل أن یعتبر لها موجودیه أخری کما فی حقیقه النور علی ما هو طریقته فإن حقیقه النور ظهور الأشیاء و مظهرها فالأشیاء ظاهره بالنور و النور ظاهر بذاته لا بنور آخر لیتضاعف الأنوار إلی لا نهایه لکن للعقل أن یفرض للنور نورانیه اعتباریه و لنورانیه النور نورانیه أخری و هکذا إلی أن ینقطع بانقطاع اعتبارات العقل و ملاحظاته و کذا الکلام فی الوحده التی هی صفه عینیه لأنها عین الوجود ذاتا و غیره مفهوما و کثیرا ما یکون للشی ء حقیقه و ذات سوی مفهومه و ما حصل منه فی العقل کالوجود و صفاته الکمالیه و قد یکون للشی ء مجرد مفهوم- لا حقیقه له فی العین کالإمکان و الامتناع و اجتماع النقیضین و شریک الباری و أمثالها- و کذا سائر السلوب و الإضافات و ربما یکون مفهومات متعدده موجوده بوجود واحد بل متحده مع حقیقه واحده کمفهومات العلم و القدره و الحیاه التی هی عین وجود الحق تعالی.

و بهذا یندفع ما ذکره هذا الشیخ الجلیل القدر فی کتاب المشارعات و وصفه بالقوه و المتانه و هو قوله إنا نتسامح مع من قال الموجودیه نفس الوجود فنقول الوجود و الوحده حالهما واحد فی أنهما ینبغی أن یکونا فی الأعیان عندکم و أن کلا منهما اعتبار عقلی عندنا و هب أنکم منعتم السلسله الغیر المتناهیه فی الوجود بأنه هو الموجودیه فلا شک أن الوجود و الوحده مفهومهما مختلف و یعقل أحدهما دون الآخر فلا یرجع أبدا معنی الوحده إلی الوجود و لا معنی الوجود إلی الوحده فنقول إذا کان الوجود موجودا کان له وحده و إذا کانت الوحده موجوده

كان لها وجود له وحده أخرى موجوده بوجود آخر و هكذا فيلزم بالضروره سلسله مترتبه غير متناهيه من وجود وحده و وحده وجود و لا- يكفى أن يقال إن وحده الوجود هو أو وجود الوحده هى فإن مفهوم الوجود غير مفهوم الوحده و لا يكون شيئان شيئا واحدا فى نفسه هذا خلاصه كلامه فى هذا المرام و بناؤه على أن المفهومات المختلفه- لا يمكن أن ينتزع من مصداق واحد و ذات واحده و امتناع ذلك غير مسلم فإن أمرا واحدا و حقيقه واحده من حيثيه واحده ربما كان فردا و مصداقا لمفهومات متعدده و معان مختلفه ككون(۱) وجود زيد معلولا- و معلوما و مرزوقا و متعلقا فإن اختلاف هذه المعانى ليس مما يوجب أن يكون لكل منها وجود على حده و كاختلاف الصفات الحقيقيه الإلهيه التى هى عين الوجود الأحدى الإلهى باتفاق جميع الحكماء- و الحاصل أن مجرد تعدد المفهومات لا- يوجب أن يكون حقيقه كل منها و نحو وجوده غير حقيقه الآخر و وجوده إلا بدليل آخر غير تعدد المفهوم و اختلافه يوجب أن يكون ذات كل واحد منها غير ذات الآخر.

و مما يؤيد هذا قول الشيخ الرئيس فى إلهيات الشفا فى بيان أن كون الشى ء عاقلا و معقولا لا يوجب اثنينيه فى الذات و لا فى الاعتبار و أن المتحرك إذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئا آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك و يبين أنه من المحال أن ما يتحرك هو ما يحرك و لذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد أن فى الأشياء شيئا محركا لذاته إلى وقت إن قام البرهان على امتناعه و لم يكن نفس تصور المحرك و المتحرك يوجب ذلك و كذلك المضافان يعرف اثنينيتهما لأمر لا لنفس النسبه و الإضافه المفروضه فى الذهن انتهى.

أقول معنى كلامه أن مجرد اختلاف المعانى و المفهومات لا يقتضى أن يتعدد ذواتها أو يتحد بل يحتاج إلى استيناف نظر و برهان غير اختلاف المفهومات

۱- إن قيل حيثيه كونه معلولا غير حيثيه كونه معلوما قلنا تلك الحيثيه التى هى منشأ انتزاع المعلوليه سواء كانت أصليه أو اعتباريه يجب أن ينتزع منها المعلوميه للواجب تعالى و ألا يعزب عن علمه المحيط شى ء تعالى عن ذلك علوا كبيرا و هذا فى البسائط التى ينتهى إليها المركبات أظهر، س ره

يقتضيان تعددها أو وحدتها فى الذات و الحقيقه فكما أن مفهوم التحريك غير مفهوم التحرك و مفهوم الأبوه غير مفهوم البنوه فكذلك مفهوم العاقليه غير مفهوم المعقوليه- لكن النظر و البرهان قد حكما فى القبيل الأول بتعدد الذوات دون الثانى بل حكما بأن عاقليه الذات المجرده عين معقوليتها بحسب الذات و الوجود مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شك و ريب فأتقن ذلك المقام فإنه قد زلت فيه الأقدام.

فإذن انكشف وهن قاعدته فى بعض هذه الأمور كالوحده و الوجود و إثباتها لعدميته فى الخارج فلا تأثير لها فيما سوى ذلك و بيان كونها كونها اعتبارا عقليا فيجب الاستعانه بغيرها و قد مرت الإشاره إلى كيفيه لحوق هذه المعانى بالحقائق و الماهيات فعليك بحسن التأمل و قوه التدبر.

ثم إنك قد علمت أن الإمكان وصف للماهيه باعتبار ملاحظتها من حيث هى هى مع قطع النظر عن انتسابها إلى الفاعل التام و معلوم أن ما يتصف به الماهيه- المأخوذه على هذا الوجه لا يكون أمرا عينيا بل اعتباريا.

و أيضا الإمكان مفهومها سلبى و السلوب بما هى سلوب لا- حظ لها من الوجود لا- عينا و لا- ذهنا و مما يفتضح به الفرقه المجادله(۱) القائله بكون الإمكان موجودا عينيا وراء الماهيه النظر فى المعلول الأول و أنه ممكن الوجود لأنه من الحوادث الذاتيه عندهم فلا بد و أن يمكن أولا ثم يوجد لأن ترجح الوجود بالغير لا يتصور إلا بعد كون الشى ء ممكنا فى نفسه فإذا تقدم الإمكان عليه فإمكانه يكون ممكنا أيضا- لاستحاله كونه واجبا بالذات لكونه صفه متعلقه بغيره و لامتناع تحقق واجبين فإذا كان ممكنا فلا بد له من مرجح و عله فإن كان مرجحه واجب الوجود بذاته فيلزم منه محالان

۱- إن كان المراد بهم أتباع المعلم الأول القائلين بثبوتيته كما مر فالأمر ظاهر- و إن كان المراد بهم المتكلمين القائلين بها كما هو ظاهر لفظ المجادله فالدليل برهانى و ليس جدليا لأخذ مقدمات فيه لا يمكن إلزامهم بها مثل القول بوجود العقل- و ليس المراد بالمعلول الأول هنا إلا هو بدليل إطلاق الأزليه و المبدعيه عليه كما يصرح به- و مثل كون الحدوث هو المسبوقيه بالليس الذاتى إذ عندهم هو المسبوقيه بالغير و مثل كون الإمكان مناط الحاجه و مثل استدعاء صدور الكثير لجهتين، س ره

أحـدهما كون الواحـد بحيث يحصل منه الشـى ء و إمكانه(۱) و حصول شـيئين من واحـد يسـتدعى جهتين فيه و هـذا محال فى الذات الأحديه.

و الثـانى أن يكون إمكان الممكن بفعل فاعل فيكون إمكان الممكن معللا بغيره- و قـد علمت أن الإمكان لا يكون معللا فضـلا عن كونه معللاـ بغير ذات الممكن- و ليس لأحـد منهم أن يقول إن الإمكان لا يتقـدم على المعلول الأول و سائر الأزليات- فإنه يلزم أن يكون الإمكان إنما يحصل بعـد أن يوجد الشـى ء و قد اعترف بأن الممكنات لها حدوث ذاتى فإذن إمكانها متقدم على وجوبها الذى يحصل لها بغيرها إذ الوجوب بالغير منوط بإمكان الشـى ء فى نفسه كيف و حال الشـى ء فى نفسه من نفسه متقدم على حاله من غيره.

و لاـ يمكن الاعتـذار بمـا يقـال إن إمكـان الأزليـات له معنى آخر غير الإمكان فى غيرها- فإن الإمكان الحقيقى الـذى هو قسـيم الوجوب و الامتناع لا يخلو عنه شـى ء من المعلولات- كيف و إن لم يكن الإبـداعيات الـدائميه ممكنه فى ذاتها بالمعنى القسـيم للواجب و الممتنع كانت واجبه بذاتها أو ممتنعه بذاتها و ليس كذا.

و كـذا لا ينفع الاعتـذار بما وجد فى مسودات بقيت من الشـيخ الرئيس سـماها بالإنصاف و الانتصاف من أن جود الحق الأول لا يمكن المعلولات من تقـدم الإمكان عليها فإن الكلام ليس فى التقدم الزمانى حتى يحصل الفرق بين المبدع و الكائن- فى سـبق الإمكـان على أحـدهما دون الآـخر إنمـا الكلاـم فى التقـدم بالـذات أو بـالطبع- و لاـ شـك أن الإمكان إذا كان أمرا فى العين و الوجود بالغير مشروط بالإمكان فى نفسه- و ما للشى ء من ذاته يتقدم على ما له من غيره سيما إذا كان ما له من غيره مشروطا بما له من ذاته فلاـ مخلص من هـذا الإشـكال للقـائلين بموجوديه الإمكـان إلا بالمصـير إلى ما حققناه فى الاعتـذار عنهم و هو كون الإمكان و نظائره موجودات لغيرها معدومات

۱- إن قيل لم لا يجوز أن لا يصـدرا معا و الإمكان مقـدم بالـذات فلا يلزم صـدور الكثير عن الواحد لكونهما مرتبين قلنا لأنه مع عـدم معقوليته لعدم قيام الصـفه بذاتها و عدم جواز كون الصـفه عله لموصوفها مسـتلزم للخلف و عدم كون المعلول الأول أولا، س ره

فی ذاتها کیف و لو کان للإمکان صوره موجوده فی نفسها و إن کانت حاصله لغیرها کسائر الأعراض الخارجیه التی لها صور فی الأعیان لم یکن من لوازم الماهیات مع قطع النظر من ملاحظه الوجود و العدم معها لأن لازم الماهیات مطلقا سواء بالمعنی المصطلح(۱) أم لا یجب أن یکون عقلیا.

و أیضا لو کان لإمکان الممکن صوره عینیه لما أمکن لحوق الوجود بالغیر للماهیه لأن لا ضروره الوجود و العدم إذا کان حالا وجودیا خارجیا لکان حالا للماهیه الموجوده فینافی ضروره أحدهما التی هی أیضا صفه خارجیه نعم إذا کان الإمکان صفه للماهیه باعتبار ملاحظتها فی نفسها مع قطع النظر عما یستند إلیه وجودها أو عدمها فلا یضر إثباتها للماهیه المأخوذه علی هذا الوجه وجودها أو عدمها الحاصل لها لا من ذاتها بل من غیرها فبالحقیقه(۲) موضوع الوصفین متعدد و ملحوق النعتین مختلف.

و أما ما قیل إن الإمکان للممکن عباره عن لا ضروره وجوده و لا ضروره عدمه- الناشئین(۳) عن ذاته المقیسین إلی ذاته فسخافته ظاهره لأن مناط القسمه إلی الواجب و الممکن و الممتنع حال الشی ء بالقیاس إلی طبیعه الوجود مطلقا من دون تقییده بقید و مقایسته إلی شی ء.

إشکالات و تفصیات:

إن الذین یقولون إن الإمکان و نظائره کالوجوب و الوجود و الشیئیه و الوحده لها صوره فی الأعیان و هویه زائده علی ذات الممکن و الواجب و الموجود و الواحد و الشی ء ربما احتجوا علی إثبات دعواهم بحجج

۱- و هذا اللزوم هو الاقتضاء و العلیه و غیره مجرد عدم الانفکاک و إنما کان لازم الماهیه اعتباریا لأنه لازمها بما هی هی لا باعتبار الوجود الخارجی و لا الذهنی- بمعنی أنها لو کانت متقرره منفکه عن الوجودین لکان لازما لها أیضا و الماهیه بهذا الاعتبار أعنی مع قطع النظر عن الانتساب إلی الجاعل اعتباریه بالاتفاق فما یلزمها کذلک أولی بالاعتباریه، س ره

۲- و أیضا أحد الوصفین و هو اللاضروره وجوده عقلی و الآخر وجوده عینی- و لا منافاه بین الوجود العینی و العدم الذهنی، س ره

۳- صفه للوجود و العدم و فی بعض النسخ بصیغه تثنیه المؤنث و لیست بصواب، س ره

أولاها أنا إذا حكمنا على الشـى ء بأنه ممكن فى الأعيان نـدرك تفرقه بين هـذا و بين ما نحكم أنه ممكن فى الـذهن و ليس إلا أن الممكن الخارجى إمكانه فى الخارج- و الممكن الذهنى إمكانه فى الذهن و قس عليه نظائره.

و ثانيتهـا أنه إن لم يكن الشـى ء ممكنـا فى الأعيـان لكـان فى الأعيـان إمـا ممتنعـا أو واجبـا إذ لا مخرج للشـى ء عن أحـد هـذه الأوصـاف و لو لم يكن موجودا فى الأعيـان لكـان معـدوما و لو لم يكن واحـدا لكـان كـثيرا فيلزم أن يكون المحكوم عليه بـأنه ممكن أو موجود أو واحد فى الأعيان ضرورى وجود أو ضرورى عدم و معدوما و كثيرا و هذا تناقض مستحيل.

و ثالثتها لو كان هذه الأشياء محمولات ذهنيه و أوصافا عقليه لا أمورا عينيه فى ذوات الحقائق كان للذهن أن يضـيفها بأيه ماهيه اتفقت فكان كل مفهوم و إن كان من الممتنعات كشريك البارى و اجتماع النقيضين و العدم المطلق ممكنا و قس عليه غيره.

و رابعتهـا مختصه بالإمكـان و هو أن كل حادث يجب أن يسـبقه الإمكان- و لا يوجـده الفاعل إلا لأنه ممكن فى الأعيان لا لأنه ممكن فى الـذهن فحسب و إلا ما حصل له تحقق إلا فى الذهن فما وجد فى الخارج فلا بد من أن يكون له إمكان فى الخارج- و هـذه الحجـج أقوى ما يمكن أن يـذكر من قبلهم فى كون الإمكان و سائر الأمور العقليه و الأوصاف الذهنيه التى يجرى مجراه لها صوره عينيه لكن لطالب الحق أن يدفع هذه الاحتجاجات بأن المسلم هو أن(۱) الإمكان و نحوه أمور زائده على الحقائق التى أضـيفت هى إليها فى العقل بأن العقل إذا لاحظ ماهيه الإنسان أو غيرها مثلا وجدها فى حد نفسـها بحيث لم يكن الإمكان ذاتها أو ذاتيهـا و كـذا سـائر النعوت التى ليست نفس المـاهيه و لا جزأها و أما أن هـذه الأمور الزائـده لها صور فى الأعيان فغير مسـلم اللهم إلا فى النعت الذى هو الوجود و كذا الوحده الشخصيه

۱- ليكون الاتصاف بها فى الأعيان و بعباره أخرى ليكون لها الوجود الرابط فى الأعيان كما مر غير مره، س ره

التی هی نفس حقیقه الوجود عنـد الراسـخین ببرهان خاص بالوجود و لا تأثیر لشـی ء من هـذه الحجج فی أن للوجود صوره فی الأعیان بل هو مما حصـلناه بإلهام غیبی- و تأیید ملکوتی و إمداد علوی و توفیق سـماوی و قول من قال أنه ممکن أو موجود فی الأعیـان فیسـتدعی أن یکون إمکـانه أو وجوده فی الأعیـان غیر صـحیح إذ لاـ یلزم من صـحه حکمنـا علی شـی ء بأنه ممکن فی الأعیـان أن یکون إمکانه واقعا فی الأعیان- لما علمت من أن الوجود الرابط قـد یفترق من الوجود فی نفسه للشـی ء بل الممکن محکوم علیه من قبل الذهن أنه فی الأعیان ممکن کما مر و محکوم علیه أیضا من قبله أنه فی الذهن ممکن فالإمکان صفه ذهنیه أی نحو وجودها الخاص به فی الـذهن- لکن یضـیفها العقل تاره إلی ما فی الخارج و تاره إلی ما فی الذهن و تاره یحکم حکما مطلقـا بتسـاوی النسـبه إلی العین و الـذهن و کمـا لا یتأتی لأحـد أن یزعم أن الامتناع- إن لم یکن له صوره فی الأعیان لم یکن الممتنع فی الأعیـان ممتنعـا فیه و إن لم یکن له امتنـاع فی الأعیـان لکـان إمـا واجبـا أو ممکنا فکـذا لیس له أن یقول ما ذکر فی الحجه الثـانیه بـل الامتنـاع و الوجوب و الإمکـان حالهـا واحـد فی أنهـا من الأوصـاف العقلیه- التی لاـ صوره لهـا فی الأعیان مع اتصاف الأشیاء بها فی الأعیان(۱) و الأذهان جمیعا فبطلت الحجه الأولی و الثانیه و أما ما وجد فی المطارحات لصاحب الإشـراق فی إبطـال کون الإمکـان و الوجوب- و الامتنـاع و الوجود ذا صوره فی الأعیـان من أن حالها کحال المعقولات الثانیه کالکلیه و الجزئیه و الذاتیه و العرضیه و الجنسیه و الفصلیه و غیرها من موضوعات علم المیزان- حیث(۲) إن الأشیاء تتصف بها فی الأعیان و لا صوره لها فی الأعیان و لا منافاه بین أن یکون

۱- حتی بالامتنـاع فـإن لامتنـاع الحجریه للإنسـان وجودا رابطـا فی الأعیان للإنسان و أما فی مثل امتناع شـریک الباری و اجتماع النقیضین فتقدیری لأن مثل شریک الباری ممتنع هلیه غیر بتیه، س ره

۲- الحاصـل أن الاتصاف فی أی ظرف فرع ثبوت المتصف فی ذلک الظرف لا الصـفه فیه و أن ثبوت شـی ء لشـی ء فی ظرف فرع ثبوت المثبت له فی ذلـک الظرف لا الثابت فیه و أنت تعلم أنه فرق بین المعقول الثانی الفلسـفی و المعقول الثانی المنطقی، س ره

زیـد جزئیا و الإنسان کلیا فی الأعیان و بین کون(۱) الکلیه و الجزئیه من الأمور- الممتنعه التحقق فی الأعیان فکـذلک الحال فی اتصـاف شـی ء بالإمکـان و الامتنـاع و نظائرهمـا فمنظـور فیـه لأـن قیـاس الإمکـان و الامتنـاع و نظائرهمـا إلی الکلیه و الجزئیه و نظائرهمـا قیـاس بلاـ جامع فإن(۲) مصـداق اتصـاف الأشـیاء بموضوعـات علم المیزان لیس إلاـ نحـو وجودهـا الـذهنی بخلاـف الاتصاف بأمثال هـذه الأوصاف التی تـذکر فی العلم الکلی- فإنه قد یکون بحسب حال الماهیه فی العین و إن کان ظرف تحقق القبیلین فی أنفسها- إنما هو فی الذهن فقط.

و أما الحجه الرابعه المختصه بالإمکان فنقول إن أرید بالإمکان الکیفیه الاسـتعدادیه المقربه للشـی ء إلی فیاض وجوده المهیئه له لقبول الفیض عن فاعله التام- من جهه تحصـیل مناسبه و ارتباط لا بد منه بین المفیض و المفاض علیه فسلمنا الآن أنه یسبق لکل حـادث زمانی إمکان بهـذا المعنی موجود فی فی العین إلی أن یحین وقت بیانه و تحقیق القول فیه أنه بأی معنی یقال فیه إنه من الموجودات العینیه و إن أرید به ما هو بحسب نفس الذات من حیث هی فالمسـلم أنه سـبق الإمکان الذاتی علی الوجود بحسـب اعتبار ذهنی و ملاحظه عقلیه حتی إن الممکن و إن لم یکن له عدم زمانی سابق علی وجوده تصور العقل حاله لا کونه بل نقول لاـ یتصور أن یکون لکـل حـادث إمکان عینی متقـدم علی وجوده لأن الممکنات غیر متناهیه و فی المسـتقبل من الحوادث ما لا یتنـاهی الـذی هو بسبیل الحصول و بصـدد الکون شیئا بعـد شـی ء- کحرکات أهل الجنه و عقوبات أهل النار علی ما وردت به الشرائع الإلهیه و أقیمت علیه البراهین العلمیه فإن وجب أن یکون لکل حادث أو ما هو بصدد الحدوث إمکان یخصه علی ما هو موجب هذه الحجه فیحصل فی الماده إمکانات غیر متناهیه

۱- حتی الجزئیه فإن معناها مانعیه نفس تصور المفهوم من فرض صدقه علی کثیرین- و معلوم أن التصور إنما هو من المعقولات الثـانیه فـالجزئی الطبیعی أی معروض الجزئیه فی الأعیـان لاـ الجزئی المنطقی و لاـ الجزئی العقلی و أما الجزئی بمعنی التشـخص الذی هو الوجود فهو أحق الأشیاء بالتحقق فی الأعیان علی التحقیق، س ره

۲- یمکن أن یقال بناء علی ما یراه المصـنف من أن المنطق من الحکمه أن لموضوعات المیزان نحو تحقق فی الخارج و سیأتی، س ره

و إن لم يكن لبعض الحوادث إمكـان فيكون من الحوادث مـا لاـ يسـبقه إمكـان فيلزم على مقتضـى الحجه أن يلتحق بالممتنع أو الواجب.

و ربمـا يرتكب منهم مرتكب حصول سلسـله الإمكانـات الغير المتنـاهيه بـأن يقول هى غير مترتبه بل متكافئه لكل حادث إمكان يخصه لكنا نبين أن اجتماع الإمكانات الغير المتناهيه مستحيل من وجهين.

الأول(۱) أن الإمكان معنى واحد و الممكن بما هو ممكن و من حيث

۱- حاصـله أن التعدد و الامتياز إما من طبيعه الإمكان و هو طبيعه واحده و إما من الهيولى و هو صـرف القوه و لا ميز فى صـرف الشـى ء و إما مما هو إمكان له و هو معـدوم- و لا تمايز بين الأعدام و أيضا تعددها موقوف على تعدد الإمكانات فلو عكس دار ثم لا يخفى أن هذا الوجه مشترك الورود بين الإمكان الاستعدادى و الذاتى مع أن الاسـتعدادى فى الأعيان فهذا الدليل يقتضى اعتبـاريته أيضا و أيضا لا اختصاص بصوره عـدم التناهى- بل مع التناهى أيضا يجرى ذلك و الجواب عن الثانى أن المقصود أن الكثره فى الإمكان الذاتى غير متصور فضـلا عن عدم التناهى و عن الأول أن الإمكان الاستعدادى بما هو إمكان لا تحقق له عند المصـنف و قولهم بوجوده إنما هو بما هو اسـتعداد و نعت للماده التى هى محل و متعلق للمسـتعد له فقـد قال فيما بعد فى أواخر بحث الأعدام متصـلا بمبحث الجعل- لبعض الممكنات إمكانان أحدهما ذاتى و هو كونه بحسب الماهيه بحال لا يلزم من فرض وجوده و لاـ من فرض عـدمه محـال و الآـخر اسـتعدادى و هو أيضا هـذا المعنى- بالقياس إلى نحو خاص من وجوده و ذلك لا يحصـل إلاـ عنـد اجتمـاع الشـرائط- و ارتفـاع الموانع فمـا قيـل إن هـذا معنى آخر من الإمكـان ليس بصـحيح نعم همـا مختلفان بـالموضوع كمـا سـتعلم فى مبـاحث القوه و الفعـل و قـال فى فصـل معقود لبيان أن الإمكان- ليس من الأسـباب الـذاتيه للوجود الإمكـان الاسـتعدادى مرجعه زوال المانع و الضـد- إما بالكليه و هو القوه القريبه أو بالبعض و هو البعيـد و لئن سـلم أنه وجودى كما هو الحق لكونه نفس هذا الاسـتعداد الذى فى المسـتعد و لكن مضافا إلى المستعد له و من حيث إن المستعد وجود ضعيف من المسـتعد له و إن الهيـولى موجـوده و ليست سـوى اسـتعداد متجوهر و كمـا يظهر من بعض عبـاراته أنه كيف أو إضـافه كما سيأتى فى القوه و الفعل فنقول إن الإمكانات الاسـتعداديه تحدث شـيئا فشـيئا لانقطاعها بحصول ما يستعد له ثم يحصل إمكانات أخرى على سبيل التعاقب فلا يلزم محـذور من وجودها- بخلاف الإمكان الـذاتى فإن الشـى ء الذى يتحقق بعد قرون و الذى هو بصـدد التحقق- فى درجه واحده من حيث الإمكان الذاتى كيف و قد قرر أزليه الإمكان كأزليه عدم الحادث و موضوع الإمكان الأـزلى هـو الماهيـات العلميه الثـابته و صـيروره الهيـولى موضوعه لزم من موجوديته فى هـذا العـالم المـادى فلاـ بـد و أن يجمع الإمكانـات الغير المتنـاهيه و أيضـا فى الاسـتعدادى يمكن اختيـار أن الاختلاف بالهيوليات الثانيه كالنطف و البيوض و البـذور و نحوهـا لقيـامه بهـا لاـ بـالهيولى الأـولى بمـا هى أولى و احتمال قيام الـذاتى بالهيولى الأولى بناء على قول الخصم و إلا فموضوع الـذاتى هو الماهيه و يمكن التوفيق بين كلمات المصـنف فحيث يقول إن الإمكان الاسـتعدادى عـدم أو عـدمى ينظر إلى أنه قوه الشـى ء و قوه الشـى ء بما هى قوه الشـى ء ليست بشـى ء و حيث يقول إنه كيف اسـتعدادى- ينظر إلى أن قوه الشى ء أيضا نحو ضعيف من الوجود كمـا أن الهيولى تعـد من الموجودات- و ليست إلاـ قوه صـرفه كمـا مر و حيث يقول إنه إضافه ينظر إلى أنه ملزوم الإضـافه- ثم إنه ممـا يرد على القـائلين بكون الإمكان موجودا عينيا ثبوت المعـدومات لأن موضوع الـذاتى هو الماهيه من

حيث هى فلو كان عينيا و ليس بجوهر قطعا و يلزم سبقه بالوجود على الوجود حينئذ لزم ما ذكرناه. و أيضا لو كان الإمكان عينيا لزم التسلسل لأنه أيضا ممكن حينئذ و له إمكان و هلم جرا و ليس لك أن تقول إن إمكان الإمكان بنفس ذاته لأن الإمكان إذا كان ممكنا عينيا كان ماهيه داخله تحت إحدى المقولات العشر و كان وجوده زائدا على ماهيته- فينعقد بينهما نسبه مكيفه بالإمكان و كيف يكون كيف النسبه ذات المنسوب إليه- و معنى كون إمكان الإمكان بنفس ذاته أن ذاته الإمكان و لا كلام فى أن الإمكان مفهومه الإمكان إنما الكلام فى كيفيه نسبه الوجود إليه فلا معنى لكونها الإمكان الذى هو طرف النسبه، س ره

طبیعه الإمکـان غیر مختلف و تلک الطبیعه لا یمکن اختلافها من جهه الهیولی التی هی حامله الإمکانات لأنها قوه محضه و إبهام مطلق کما ستعلم فلیس اختلاف الإمکانات الـذاتیه إلا لاختلاف ما هی إمکاناته و هی الحوادث المعـدومه بعـد الغیر المتناهیه و یستحیل أن یمتاز شی ء بسبب إضافته إلی شی ء معدوم فإن ما لا ذات له لا یمیز به شی ء عن شی ء.

و لیس لأحـد أن یقول إنـا إذا عقلنـا تلـک الأـمور الغیر المتنـاهیه یصـح إضـافه الإمکانـات الغیر المتنـاهیه إلیهـا فیمتاز بها بعض الإمکانات عن بعض.

لأنا نقول هذا ممتنع أما أولا فلاستحاله تحصیل العقل أمورا غیر متناهیه العدد بالفعل فی الذهن مفصله نعم یجوز أن یخطر بالبال علی سبیـل الإجمـال إمکانـات غیر متنـاهیه و فرق بین ما یخطر ببال الإنسان العـدد الغیر المتناهی مطلقا کلیا و بین أن یحصل فی نفسه و یفصل فی ذهنه أعداد غیر متناهیه بالفعل فإن هذا مسـتحیل دون ذاک فإذا خطرنا بالبال إمکانات غیر متناهیه مجمله بإزاء حوادث غیر متناهیه مجمله

كانت نسبه كل من إحداهما بكل من الأخرى سواء فلم يتميز إمكان عن إمكان كما لم يتميز حادث عن حادث.

و أما ثانيا فلأن كلامه على تقدير التسليم فى الحقيقه اعتراف بما هو مقصودنا- فإن ظرف الحصول بعينه ظرف الامتياز فإذا لم يكن الامتياز بين أعداد الإمكانات- إلا بحسب العقل و تصوره لم يكن ظرف تحصله و تحققه إلا الذهن لأن(۱) تعقلنا لامتياز الإمكانات إذا فرضنا كون امتيازها واقعا بحسب الأعيان يكون تابعا لنفس امتيازها فإذا حصل الامتياز بينها بنفس تصور العقل و اعتباره لزم توقف الشى ء على نفسه و تابعيته إياها و هو محال الوجه الثانى أن الماده الحامله للإمكانات الغير المتناهيه إذا قطعناها بنصفين- فإما أن يبقى فى كل من النصفين إمكانات غير متناهيه هى بعينها الإمكانات التى كانت- أو يحدث لها إمكانات غير متناهيه فى تلك الحال أو يبقى(۲) فى كل واحد إمكانات متناهيه و أقسام التوالى باطله فكذا المقدم.

أما بطلان الأول فلاستلزامه أن يكون شى ء واحد بعينه موجودا فى حاله واحده فى محلين و هو محال.

و أما الثانى فلأن الإمكانات إذا حدثت فى كل واحد منهما فيسبقها لكونها أيضا من الحوادث إمكانات أخرى.

ثم إن كانت حادثه تحتاج إلى إمكانات أخرى حادثه فلا يوجد الفاعل طبقه

۱- تعليل لكون ظرف التحصيل هو الذهن فقط بأنه لو فرضنا كون الامتياز بحسب الأعيان أى لو فرضنا وجود الإمكانات فى الأعيان حتى يكون امتيازها بحسبه لأن الشى ء ما لم يتشخص لم يوجد كان تعقلنا لامتيازها تابعا لامتيازها كما فى تعقل الأشياء العينيه- و المفروض أن امتيازها بالعقل فقط فيلزم توقف الشى ء على نفسه ففرض كون الامتياز بحسب الأعيان إنما لزم من فرض كون التحصل فى الأعيان فلا يرد أن المفروض كون الامتياز فى العقل فكيف يكون فرضه واقعا بحسب الأعيان، س ره

۲- أو يحدث و المفسده حينئذ أيضا ما أشار إليه بقوله ثم لو كانت حادثه إلخ فالإمكانات غير متناهيه أو متناهيه و على كلا التقديرين فإما حادثه و إما أنه كانت فهذه مع ما سيجى ء من قوله و لا يصح أن يفرض إلخ خمسه احتمالات. ثم إن ما ذكر هنا نظير ما أثبتوا به تناهى القوى الفعليه الجسمانيه، س ره

منها إلا و قـد حصل قبله فی حاله القطع طبقات غیر متناهیه و الموقوف فی حاله واحـده- علی ما لا یتناهی مترتبا ممتنع الوقوع و یلزم أیضـا أن یکون الحوادث التی کـانت إمکاناتهـا هـذه الإمکانـات الحادثه ممتنعه قبل حـدوث إمکاناتها علی ما هو مقتضـی الحجه المـذکوره من أن کل ما لیس له إمکان فی الخارج یجب أن یکون ممتنعا- فیلزم انقلاب الأشـیاء من الامتناع الـذاتی إلی الإمکان الذاتی.

و أما الثالث فلأن مجموع العـددین المتناهیین عدد متناه فیتناهی الإمکانات فی ماده واحده و الحوادث فی کل واحد لا یتناهی و لا(۱) یصـح أن یفرض فی کـل واحـد من الجزءین إمکانات غیر متناهیه لیست بحادثه بل هی نصف المبلغ الغیر المتناهی الـذی کـان فی الکـل فـإن القسـمه فی الجسم غیر متنـاهیه فعنـد کل قطع یلزم ما یلزم فی القطع الأول و لیست الإمکانات تحـدث حین القسـمه کما هو المفروض فإذن قبل الانقسام کانت متمایزه المحال حتی یبقی بعـد الانقسام بعض منها فی جزء و بعض منها فی جزء آخر لعدم انتقال الأعراض و عدم کون الإمکانات حادثه علی ما فرضـناه فإذا کانت متمایزه المحال و هی غیر متناهیه العدد بالفعل ففی الجسم(۲) أبعـاض غیر متنـاهیه متمـایزه بالفعل- بأعراضـها التی هی الإمکانات فیلزم إما أجزاء لا تتجزی و هو محال کما سیجی ء برهان امتناعه أو مقادیر غیر متناهیه العـدد المسـتلزم لمقـدار غیر متناه للمجموع المرکب منها و هو أیضا مسـتحیل سیأتی بیانه و کیف یصـح فی جسم واحـد متناهی المقـدار محال متمایزه بأعراضـها القائمه بها غیر متناهیه عددا بالفعل مع کونه محصورا بین الحواصر- علی أن الکلام یتأتی بعینه فی کل واحد منها بحسب إمکان قسمته.

۱- بـأن یقال الغیر المتناهی یتأتی فیه القله و الکثره کالعشـرات الغیر المتناهیه و المئات الغیر المتناهیه فإن الأولی أقل من الثانیه و إن تلـک عشـر هـذه فیصـح فیما نحن فیه أن یفرض فی کل من النصـفین إمکانات غیر متناهیه هی نصف الغیر المتناهی التی فی الکل، س ره

۲- لقبوله القسـمه الغیر المتناهیه فتلک الأبعاض الغیر المتناهیه إن لم تقبل القسـمه فهو مذهب النظام و إن قبلت یلزم عدم تناهی العـدد بالفعـل المسـتلزم لعـدم تناهی المقـدار- و سـیجی ء برهان تناهی الأبعاد ثم لا یخفی أنه یلزم هـذا علی بعض الاحتمالات السابقه- إلا أنه قدس سره أراد أن یبطل کلا بمحذور علی حده، س ره

و مما(۱) یرد أیضا علی القائلین بأن إمکان الحادث موجود فی الخارج أن إمکان الشی ء یلزمه الإضافه إلی ذلک فإذا کان صفه عقلیه تلزمه الإضافه إلی أمر معقول یضاف هو إلیه فی العقل بخلاف ما إذا کان صفه عینیه فإنه یلزمه أن یضاف إلی موجود عینی إذ الإضافه الخارجیه إلی معدوم خارجی غیر صحیح نعم للعقل أن یتصور صوره الشی ء الذی یمکن حصوله فی الخارج فیصف بصحه کونه و لا کونه إما بحسب حاله فی نفسه کما فی الإمکان الذاتی أو بحسب أسباب وجوده و استعداد قابله و عدم أضداده و رفع موانعه عن مادته المتهیأه له کما فی الإمکان الاستعدای

فصل (۱۰) یذکر فیه خواص الممکن بالذات

اشاره

و إنما أخرنا ذکر خواص الواجب بالذات إلی قسم الربوبیات لأن اللائق بذکرها أسلوب آخر من النظر لجلاله ذکرها عن أن یکون واقعا فی أثناء أحکام المفهومات الکلیه و خواص المعانی العقلیه الانتزاعیه إلا شیئا نزرا منها یتوقف علیه صحه السلوک العلمی و تنوط به العباده العقلیه و هو الذی قد مر بیانه و سنعود إلیه علی مسلک قدسی و طریق علوی.

إخاذه:

(۲) کما أن الضروره الأزلیه مساوقه للبساطه و الأحدیه- و ملازمه للفردیه و الوتریه فکذلک الإمکان الذاتی رفیق

۱- هذا علی الظاهر مشترک الورود بین الإمکان الذاتی و الإمکان الاستعدادی- لکن یمکن أن یلتزم فی الاستعدادی بما هو إمکان أنه اعتباری کما سبق آنفا و إن کان بما هو استعداد ذا حظ من الوجود و قد قالوا إن له اعتبارین إذ التهیؤ الذی فی النطفه لصیرورتها إنسانا له نسبه إلی النطفه و بهذا الاعتبار یسمی استعدادا فیقال إن النطفه مستعده لأن تصیر إنسانا و له نسبه إلی الإنسان و بهذا الاعتبار یسمی إمکانا استعدادیا فیقال إن الإنسان ممکن أن یوجد فی النطفه و هو بهذا الاعتبار اعتباری علی أنه علی التحقیق- من کون الإمکان الاستعدادی أمرا عینیا و کذا علی الاعتبار الأول الملزوم للإضافه نقول لا یستدعی کون الشی ء عینیا أن یکون إضافته أو المضاف إلیه عینیا کما سیأتی عند ذکر مذهب من یری أن الإمکان الاستعدادی هو الکیفیه المزاجیه و نحوها فانتظر، س ره

۲- الإخاذه شی ء کالغدیر یجتمع فیه الماء و قیل هی قطعه من الأرض یتخذها الإنسان لنفسه أو یهیؤها السلطان له و فی بعض النسخ إجاده،

التركيب و الامتزاج و شقيق الشركه و الإزدواج فكل ممكن زوج تركيبى إذ الماهيه الإمكانيه لا قوام لها إلا بالوجود و الوجود الإمكانى لا تعين له إلا بمرتبه من القصور- و درجه من النزول ينشأ منها الماهيه و ينتزع بحسبها المعانى الإمكانيه و يترتب عليها الآثار المختصه لا الآثار العامه المطلقه الكليه التى تفيض عن الواجب بالذات على كل قابل و إن كانت الآثار الجزئيه المختصه بواحد واحد من الوجودات الإمكانيه- أيضا من إبداع الحق الأولى و أضواء النور الأزلى و نسبتها إليها بضرب من التشبيه و التسامح كما سيظهر فإذن كل هويه إمكانيه ينتظم من ماده و صوره عقليتين هما المسماتين بالماهيه و الوجود و كل منهما متضمن فيه الآخر و إن كانت من الفصول الأخيره و الأجناس القاصيه- و أيضا(۱) كل من الذوات الإمكانيه فإنها فى نفسها و من حيث طبيعتها بالقوه- و هى من تلقاء علتها بالفعل فإن لها بحكم الماهيه الليسيه الصرفه و بحكم وجود سببها التام الإيسيه الفائضه عنه فهى مصداق معنى ما بالقوه و معنى ما بالفعل من الحيثيتين- و كل ممكن هو حاصل الهويه منهما جميعا فى الوجود فلا شى ء غير الواجب بالذات- متبرى ء الذات عن شوب القوه و ما سواه مزدوج من هذين المعنيين و القوه و الإمكان يشبهان الماده و الفعليه و الوجوب يشبهان الصوره ففى كل ممكن كثره تركيبيه من أمر يشبه الماده و آخر يشبه الصوره فإذن البساطه الحقه مما يمتنع تحققها فى عالم الإمكان لا فى أصول الجواهر و الذوات و لا فى فروع الأعراض و الصفات.

و أما الوتريه فهى أيضا مما يستأثر به الحقيقه الإلهيه لأن كل ممكن بحسب ماهيته مفهوم كلى لا يأبى معناه أن يكون له تحصلات متكثره و وجودات متعدده- و ما من شخص إمكانى إلا و هو واقع تحت طبيعه كليه ذاتيه أو عرضيه لا يأبى معناها أن يكون هناك عده أفراد تشترك معه فيها و إن امتنع ذلك بحسب أمر خارج عن طبيعتها فإذن لا وحده و لا فردانيه لممكن ما على الحقيقه بل إنما هى بالإضافه إلى

۱- و هاتان الجهتان هما المعبر عنهما بالجهه النورانيه و الجهه الظلمانيه و وجه يلى الرب و وجه يلى النفس فى ألسنه المتألهين، س ره

ما هو أشد كثره و أوفر شركا فوحدات الممكنات وحدات ضعيفه فى البساطه بل الوحده فيها اتحاد و الاتحاد مفهومه متألف من جهه وحده و جهه كثره و جهه الوحده فى الممكنات ظل من الوحده الصرفه الإلهيه و هى التى أفاضت سائر الوحدات على الترتيب النزولى فكلما كان أشد وحده كان أقرب إلى الوحده الحقه كالوحده الشخصيه للعقل الأول التى هى بعينها وجوده و تشخصه ثم وحده سائر العقول الفعاله ثم وحده النفوس ثم وحده الصور ثم الوحده الاتصاليه الجسميه التى هى كثره بالقوه من غير أن تجامعها ثم وحده الهيولى التى هى بعينها جامعه لكثرتها و تفصيلها إلى الحقائق النوعيه و الشخصيه لأنها وحده إبهاميه جنسيه.

ثم اعلم أنه كما أن الإمكان عنصر التركيب كذلك(۱) التركيب صوره الإمكان- فإن المركب بما هو مركب من دون النظر إلى خصوصيه جزء أو أجزاء منه حاله عدم الاستقلال فى الوجود و الوجوب و فى العدم و الامتناع و كيف يتحقق الافتقار و لا يكون هناك إمكان و أما المركب من واجبين مفروضين أو ممتنعين مفروضين أو واجب و ممتنع أو نقيضين أو ضدين(۲) مفروضى الاجتماع فهذه مجرد مفهومات ليست عنوانات لذوات متقرره فى أنفسها متجوهره فى حقائقها و تلك المفهومات لا تحمل على أنفسها بالحمل الصناعى الشائع فكما أن مفهوم شريك البارى ليس إلا نفس مفهوم شريك البارى لا أن يحمل عليه أنه شريك البارى بل يحمل عليه أنه من الكيفيات- النفسانيه الفائضه عليها لأجل تصرفات المتخيله و شيطنه المتوهمه فكذلك هذه المركبات الفرضيه مفهوماتها ليست من أفراد أنفسها بل من أفراد نقائضها و مع ذلك

۱- أى كما أن كل ممكن زوج تركيبى كذلك كل مركب ممكن لكن لا من باب انعكاس الموجبه الكليه كنفسها و أن الأصل إذا كان صادقا كان العكس صادقا حتى يقال إنه باطل بل من باب مبرهنيه كل من القاعدتين على حده مثل كل مجرد عاقل و كل عاقل مجرد، س ره

۲- الفرق بينهما و بين السوابق أن فى السوابق المنافاه بين الأجزاء و بين المركب- حيث إنها واجبات أو ممتنعات و هو ممكن و فيهما المنافاه إنما هى فى المركب مع نفسه- حيث إنه ممتنع من حيث إنه اجتماع النقيضين مثلا- و أنه ممكن من حيث إنه مركب- و يمكن إلحاق هذين إلى المركب من الممتنعين بأخذ كل نقيض و كل ضد مع الوصف- أعنى النقيض المجتمع و الضد المجتمع مع الآخر، س ره

وجوبها أو امتناعها تابع لوجوب أجزائها أو امتناع أجزائها و ليس لها إلا- مرتبه الفقر و الحاجه و الإمكان و التعلق سواء كان بحسب الوجود أو بحسب العدم و المستحيل فى النقيضين أو الضدين هو الاجتماع بينهما فى الوجود لموصوف واحد لا نفس ذاتيهما على أى وجه كانتا.

و هاهنا دقيقه أخرى

و هى أن الوحده معتبره فى أقسام كل معنى يكون موضوعا لحكم كلى و قاعده كليه فقولنا كل مركب ممكن و كل واجب بسيط و كل حيوان كذا أى كل مركب له صوره واحده فهو ممكن و كل واجب الوجود فهو واحد بسيط و كل ما له طبيعه واحده حيوانيه فهو كذا فالمركب من الواجبين إذا فرضهما الوهم ليس له ذات سوى ذات كل منهما و لا له امتناع و لا إمكان و لا وجوب ثالث غير وجوب كل منهما و كذا المركب المفروض من الممتنعين ليس له امتناع مستأنف سوى الامتناعين للجزءين و فى المركب المفروض من الواجب و الممتنع ليس له إلا وجوب هذا و امتناع ذاك لا غير و المركب من الحيوانين ليس فيه إلا حيوانيه هذا و حيوانيه ذاك و ليست هناك حيوانيه أخرى سوى الحيوانيتين المنفصلتين إحداهما عن الأخرى فإن كان أحد الحيوانين ناطقا و الآخر صاهلا- ليس المجموع من حيث هو مجموع ناطقا و لا- صاهلا- بل و لا- موجودا إنما الموجود فيهما موجودان هذا و هذا- لا- أمر ثالث له حيوانيه ثالثه و سيجى ء فى مباحث الوحده أنها لا تفارق الوجود و أن ما لا وحده له لا وجود له.

و أما ما قيل لو كان المركب من الممتنعين بالذات ممكنا ذاتيا كان عدمه مستندا إلى عدم عله وجوده و عله وجود المركب هى عله وجود أجزائه و ذلك غير متصور فى أجزاء هذا المركب لعدم الإمكان.

فمردود بأن عله عدم المركب بما هو مركب عدم الجزء أولا و بالذات كما أن عله وجوده كذلك وجود الأجزاء حتى لو فرض للأجزاء وجود بلا عله لكان المركب موجودا و إنما الاحتياج إلى عله الأجزاء إذا كانت الأجزاء ممكنات الوجود فكان عدم جزء ما و هو الذى يكون بالحقيقه عله تامه لعدم المركب بما هو مركب مستندا

إلى عـدم علتها فلم ينعـدم إلا بانعدامها فيستند إليه عدم ذلك المركب بالواسـطه- فإذا كان جزء المركب ممتنع الوجود بالذات فينتهى عـدم المركب إلى عـدمه الضـرورى الـذاتى و لا يتجاوز منه إلى عـدم أمر آخر كما يقف سلسـله الوجودات إلى الوجود الضرورى الذاتى الأزلى

فصل (۱۱) فى أن الممكن على أى وجه يكون مستلزما للممتنع بالذات

اشاره

إن كثيرا من المشتغلين بالبحث من غير تعمق فى الفكر و النظر يحيلون(۱) الملازمه بين الممكن و الممتنع و يحكمون أن كل ما يستلزم وقوعه فى نفس الأـمر ممتنعا ذاتيا فهو مستحيل بالـذات و بنوا ذلك على أن إمكان الملزوم بـدون إمكان اللازم يستلزم إمكان الملزوم بدون اللازم و هو يصادم الملازمه بينهما.

و هذا لو صح لاستوجب نفى الملازمه بين الواجب و الممكن بل بين كل عله موجبه مع معلوله لأن العله قد تجب حيث لم يكن المعلول واجبا سواء كان الوجوب من الذات أو من الغير كما سنحقق.

و أعجب من ذلـك ما قيل فى بعض التعاليق إن إمكان الملزوم إنما هو بالقياس إلى ذاته و هو يسـتلزم إمكان اللازم بالقياس إليه أعنى ذات الملزوم لا إمكانه بالقياس إلى ذاته و مقتضى(۲) الاستلزام بين الممكن و المحال كون(۳) نقيض اللازم غير

۱- فورد عليهم النقض بعدم المعلول الأول كما يأتى فإنه ممكن مستلزم لعدم الواجب تعالى و هو ممتنع، س ره

۲- التعميم الـذى ذكره بقوله سواء كـان اللازم ضـرورى الوجود يقتضـى حـذف قوله بين الممكن و المحال ۱۹۰ و هـذا القول مـذكور فى الأفق المبين للسـيد المحقق الـداماد قـدس سره هكـذا إمكان الملزوم إنما هو بالقياس إلى ذاته و هو يسـتلزم إمكان اللازم بالقيـاس إليه أعنى ذات الملزوم لاـ إمكـانه بالقيـاس إلى ذاته فمقتضـى طبـاع اللزوم ليس يوجب إلاـ أن لاـ يكون نقيض اللازم ضـروريا بالقياس إلى ذات الملزوم ضـروره كون اللازم ضـروريا بالقياس إلى ذاته سواء كان اللازم فى حد ذاته ضـرورى التحقق أو ضرورى الارتفاع أو لا ضرورى الطرفين بالنظر إلى ذاته من حيث هى انتهى و هذا أولى كما لا يخفى، س ره

۳- أى مقتضـى الاسـتلزام بين الملزوم و اللازم سـلب ضـروره نقيض اللازم و هو إمكانه العام المجامع لضـروره اللازم وجودا أو عـدما أو لا ضـروره طرفيه ثم ذلك الإمكان العام أيضا للازم إنما هو بالقياس إلى ذات الملزوم لا بالقياس إلى ذاته كما قال- لا كونه أى لا كون نقيض اللازم لا ضروريا بالقياس إلى حد ذاته، س ره

ضروری بالقیاس إلی ذات الملزوم لا کونه لا ضروریا بالقیاس إلی حد ذاته سواء کان اللازم ضروری العدم أو ضروری الوجود أو لا ضروری الوجود و العدم جمیعا نظرا إلی ذاته من حیث هی هی و لا یتوهمن أن هذا إمکان بالغیر و هو من المستحیل کما مر- بل هذا إمکان بالقیاس إلی الغیر و قد وضح الفرق بینهما.

و نحن نقول هذا الکلام و إن کان فی ظاهر الأمر یوهم أنه علی أسلوب الفحص و التحقیق إلا أنه سخیف لما علم أن الإمکان بالقیاس إلی الغیر إنما یتصور بین أشیاء- لیست بینها علاقه الإیجاب و الوجوب و الإفاضه و الاستفاضه و بالجمله العلاقه الذاتیه- السببیه و المسببیه فی الوجود و العدم.

و یقرب منه فی الوهن کلام المحقق الطوسی و الحکیم القدوسی حیث ذکر أن استلزام عدم المعلول الأول عدم الواجب لذاته لیس یستوجب استلزام الممکن المحال بالذات لأنه إنما استلزم عدم علیه العله الأولی فقط لا عدم ذات العله الأولی- فإن(۱) ذات المبدإ الأول لا یتعلق بالمعلول الأول لو لا الاتصاف بالعلیه لکون المبدإ الأول واجبا لذاته ممتنعا علی ذاته العدم سواء کان لذاته معلول أو لا فإذن لم یستلزم الممکن محالا إلا بالعرض أو بالاتفاق و هو عدم کون العله بما هی متصفه بالعلیه واجبه فی ذاتها فإنه إنما صار محالا من کون العله فی الواقع واجبه فی ذاتها- و إنما ذلک من حیث ذاته لا بما هی متصفه بالعلیه و هذا بخلاف عکسه أعنی فرض عدم العله الأولی فإنه یستلزم عدم المعلول الأول مطلقا لأن ذاته إنما إفاضتها العله الأولی لا غیر.

و لیت شعری کیف ذهل مع جلاله شأنه و وثاقه رأیه و دقه نظره فی الأبحاث الإلهیه عن کون الواجب لذاته واجبا بالذات فی جمیع ما له من النعوت و أن العله الأولی إنما موجب علیتها نفس الذات من دون حاله منتظره أو داعیه زائده و أنها هی

۱- فالذات ممکن بالقیاس إلی المعلول الأول لا یقتضی وجوده و لا عدمه و لذا عده المصنف ره قریبا مما قاله المحقق الدوانی، س ره

القیوم الجواد التام القیومیه و الإفاضه و أنها بما یتحقق ذاتها یتحقق علیتها من دون المغایره الخارجیه أو العقلیه بحسب التحلیل فلو فرض(۱) سببیه السبب الأول شیئا ممکنا لتصح الملازمه بینها و بین المعلول الأول نقلنا الکلام إلی الملازمه بین السببیه و السبب الأول لإمکانها و وجوبه فإما أن یتسلسل الکلام فی السببیات أو یعود المحذور الأول کیف و لیس فی الموجود الأول جهه إمکانیه أصلا سواء کان بحسب الذات أو بحسب کمال الذات أو بحسب خیراته الإضافیه و رشحاته الإفاضیه- فالحق(۲) فی هذا المقام أن المعلول له ماهیه إمکانیه وجود مستفاد من الواجب- فیترکب بهویه العینیه من أمرین شبیهین بالماده و الصوره أحدهما محض الفاقه و القوه و البطون و الإمکان و الآخر محض الاستغناء و الفعلیه و الظهور و الوجوب(۳) و قد علمت من طریقتنا أن منشأ التعلق و العلیه بین الموجودات لیس إلا أنحاء الوجودات و الماهیه لا علاقه لها بالذات مع العله إلا من قبل الوجود المنسوب إلیها و قد مر أیضا أن معنی الإمکان فی الوجود الممکن غیر معناه فی الماهیه- و أن أحدهما یجامع الضروره الذاتیه بل عینها بخلاف الآخر فإنه ینافیها.

۱- بحث آخر علیه ره تقریره أن هذه السببیه إما أن تکون واجبه أو ممکنه- و علی الأول فإما أنها عین ذات الباری تعالی أو غیره و علی العینیه یلزم المطلوب و کذا علی الغیریه مع قطع النظر عن محالیه تعدد الواجب تعالی لأن معلول تلک السببیه ممکن العدم بخلافها لوجوبها و علی الثانی أعنی ممکنه السببیه فلا یخلو إما أنها اعتباریه و إما أنها أصلیه و الأول باطل لأن الأمر الاعتباری لا یکون منشأ للمعلول و لا سیما لأشرف المعالیل و أول الصوادر و علی الثانی فلا بد لها من سببیه أخری لأن الإمکان مناط الحاجه و لأن العرضی معلل فإما أن ینتهی أو یتسلسل فتأمل، س ره

۲- الإشکال إنما نشأ من جهه أن هناک امتناعا بالغیر و من الضروری أنه ینتهی إلی الامتناع بالذات و لیس الممتنع بالغیر إلا الممکن بالذات فقط فهو المستلزم للممتنع بالذات فمن الجائز أن یستلزم الممکن بالذات محالا و یتفرع علیه بطلان قیاس الخلف- و هو الاستدلال من امتناع اللازم علی امتناع الملزوم و هو ظاهر و محصل ما أجاب ره به هو أن الملزوم الذی یستلزم المحال هو عدم الممکن دون نفس الممکن التی هی الماهیه- و عدم الممکن لیس بممکن لعدم استواء نسبته إلی الوجود و العدم لکون نسبته إلی العدم بالوجوب و إلی الوجود بالامتناع فالإشکال مرفوع و قیاس الخلف لا غبار علیه، ط

۳- الوجوب هاهنا هو الضروره المطلقه الذاتیه الأزلیه، المؤلف ره

فنقول إن المعلول الأول إن اعتبر ماهيته التى هى عباره عن مرتبه قصوره عن الكمال الأتم و خصوصيته تعينه المصحوب لشوب الظلمه و العدم و إن كان مستورا عند ضياء كبرياء الأول و مقهورا تحت شعاع نور الأول فعدمه ممكن بهذا الاعتبار بل حال عدمه كحال وجوده أزلا و أبدا من تلك الجهه ما شم رائحه شى ء منهما بحسب ماهيته من حيث هى هى و ليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحيثيه- لعدم(۱) الارتباط بينه و بين الواجب من هذه الحيثيه و إن اعتبر من حيث وجوده- المتقوم بالحق الأول الواجب بوجوبه فعدمه(۲) ممتنع بامتناع عدم قيومه و وجوده مستلزم لوجوده استلزام وقوع المعلول وقوع العله الموجبه له فلم يلزم استلزام الممكن للمحال أصلا و ليس لعدمه فى نفسه أى نفس ذلك العدم جهه إمكانيه كما للوجود من حيث الوجود و لا يلزم من ذلك كون كل وجود واجبا بالذات على ما مر من الفرق بين الضروره الأزليه و بين الضروره المسماه بالذاتيه المقيده بها فلذلك لا يلزم هاهنا كون كل عدم ممتنعا بالذات لأجل الفرق المذكور و هذا فى غايه السطوع و الوضوح على أسلوب هذا الكتاب و أما على أسلوب الحكمه الذائعه فلا يبعد أن يقول أحد إن كان يعنى بأول شقى الكلام أن العقل إذا جرد النظر إلى ذات المعلول الأول و لم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقه اللزوم فذلك لا ينافى استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الأمر بل هو محفوظ بحاله و إن أريد به أنه على ذلك التقدير لا يكون مستلزما له بحسب نفس الأمر فهو ظاهر البطلان فإنه معلول له بسحب نفس الأمر فكيف لا يكون

۱- هذا أيضا من الشواهد على أصاله الوجود فى التحقق و كذا فى الجعل و أما القائلون بأصاله الماهيه فلا يخرجون عن عهده الجواب، س ره

۲- بعض معاصرى المصنف لما لم يفرق بين الواجب بالذات و بين الواجب بوجوب الواجب بالذات و بين الواجب بإيجابه تحاشى عن استماع أن وجود المعلول الأول- واجب بوجوب الواجب بالذات إذ يلزم كونه واجبا عنده و هو خطأ لأن عدمه محال بمحاليه ذلك العدم لا بذاته و لا بإحاله ذلك كما أن وجود المعلول الأول واجب بوجوب الواجب تعالى لا بذاته و لا بإيجابه تعالى باق ببقائه لا بذاته و لا بإبقائه كما فى هذا العالم الغالب عليه السوائيه و هو تعالى واجب بذاته باق بذاته و قد حققنا المقام فى حواشينا على إلهيات هذا الكتاب، س ره

مستلزما لعلته.

أقول نختار الثانى قوله المعلول كيف لا يكون مستلزما للعله الجواب أن المعلول ليس نفس ماهيه الممكن بل وجوده معلول لوجود العله و عدمه لعدمها.

و يقول(۱) أيضا إن كان يعنى بأخير الشقين أن العدم الممتنع بالعله ليس ممكنا بالذات فهو مستبين الفساد فإن الامتناع بالغير ليس يصادم الإمكان بالذات و ليس ينفيه بل إن معروضه لا يكون إلا الممكن بالذات.

أقول عنينا به أن العدم بما هو عدم ليس إلا جهه الامتناع كما أن حقيقه الوجود بما هو وجود ليس إلا جهه الوجوب كيف و العدم يستحيل أن يتصف بإمكان الوجود كما أن الوجود يستحيل عليه قبول العدم و إلا لزم الانقلاب فى الماهيه- و كون معروض الامتناع بالغير و الوجوب بالغير أى الموصوف بهما ممكنا بالذات بمعنى ما يتساوى نسبه الوجود و العدم إليه أو ما لا ضروره للوجود و العدم بالقياس إليه بحسب ذاته غير مسلم عندنا إلا فيما سوى نفس الوجود و العدم و أما فى شى ء منهما فالموصوف بالوجوب الغيرى هو الوجود المتعلق بالغير و بالامتناع الغيرى العدم المقابل له.

فإن قلت فعلى ما ذكرت من جواز(۲) العلاقه اللزوميه بين الممكن و الممتنع بالوجه الذى ذكرت كيف يصح استعمال نفى هذا الجواز فى القياس الخلفى حيث يثبت به استحاله شى ء لاستلزام وقوعه ممتنعا بالذات فيتشكك لما جاز استلزام الممكن لذاته ممتنعا لذاته فلا يتم الاستدلال لجواز كون البعد الغير المتناهى مثلا ممكنا مع

۱- أى يقول أحد، س ره

۲- إن قلت من أين ثبت هذا فإنه إن أريد ماهيه المعلول الأول فلا علاقه لزوميه لها مع الجاعل و إن أريد وجوده أو عدمه فواجب بوجوبه أو ممتنع بامتناعه فلم يثبت العلاقه أيضا. قلت مراده من الممكن هو الماهيه و لكن الاستلزام ليس من حيث ذاتها بل من حيث وصفها الذى هو الوجود أو العدم كما يصرح به و الممكن المحض هو الماهيه- و بالجمله فى إهمال شيئيه الماهيه إهمال لكثير من القواعد فيكون بالعرض أو يريد الإمكان بمعنى الفقر، س ره

استلزام وقوعه محالا بالذات هو كون غير المتناهى محصورا بين حاصرين.

قلنا هذا الإشكال قد مضى(١) مع جوابه و الذى ندفعه به الآن هو أن الإمكان المستعمل(٢) هناك هو لا ضروره الطرفين بحسب الوقوع و التحقق فى نفس الأمر و عدم(٣) إباء أوضاع الخارج و طبيعه الكون لوقوعه و لا وقوعه و الممكن الذى كلامنا فيه هاهنا هو ما يكون مصداقه نفس ماهيه الشى ء بحسب اعتبار ذاته بذاته لا بحسب الواقع فإن حال المعلول الأول و سائر الإبداعيات فى نفس الأمر ليس إلا التحصل و الفعليه على ما هو مذهبهم دون الإمكان و قد مر أن ظلمه إمكانه مختف تحت سطوع نور القيوم تعالى فالممكن بهذا المعنى مستلزم للمحال لا من حيث ذاته بل من حيث وصفه الذى هو عدمه كما أنه مستلزم للواجب لا بحسب ذاته بل بحسب حاله الذى هو وجوده و ما يستعمل فى قياس الخلف أن الممكن لا يستلزم المحال هو الممكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبه الذات و بينهما فرقان كما أن الامتناع الذاتى أيضا قد يعنى به ضروره العدم بحسب نفس الذات و الماهيه المقدره كما فى شريك البارى و اجتماع النقيضين و قد يراد به ضروره ذلك فى نفس الأمر سواء كان مصداق تلك نفس الماهيه المفروضه أو شى ء آخر وراء ماهيته مستدع له مقتض

١- ما مضى جدا إلا أنه سيأتى قريبا فى مبحث الجعل إشكالات على القياسات الخلفيه أيضا مع جوابه لكنه إشكال آخر و هو أنه كيف يستلزم الشى ء فيها ما ينافيه كلا تناهى الأبعاد المستلزم لتناهيها مع أنه آت لا ماض، س ره

٢- أى فى القياسات المذكوره و الحاصل أن المراد بالإمكان الذى قلناه أنه يجوز أن يستلزم الممكن المحال الإمكان الذاتى و المراد بالإمكان فى القياسات المذكوره الإمكان الوقوعى و هو على ما عرفوه ما لا يلزم من فرض وقوعه محال و لما لزم من فرض وقوع عدم تناهى الأبعاد مثلا محال لم يكن ممكنا بهذا المعنى. إن قلت فعلى هذا كل ما يستلزم المحال لا يكون ممكنا وقوعيا فقط فيجوز أن يكون ممكنا ذاتيا. قلت نعم استلزامه المحال لا يدل على أزيد من هذا فإن اتفق إن لم يكن ممكنا ذاتيا فمن دليل آخر و نظر مستأنف، س ره

٣- كالعدم السابق على المعلول الأول ليس ممكنا وقوعيا لإباء تماميه وجود الواجب تعالى و كفايه مجرد إمكان المعلول الأول الذاتى لقبول الوجود و إن لم يأب نفس ماهيته عن العدم، س ره

إياه فی نفس الأمر أو عله(۱) مقتضيه له بحسب طور الوجود و هيأه الكون و طباع الواقع و كذلک الضروره الذاتيه قد يراد بها ما هو بحسب مرتبه الذات فی نفسها- و قد يراد أعم من هذا و هو ما يكون بحسب نفس الأمر مطلقا سواء كان بحسب مرتبه الذات أيضا كذات القيوم الأحدی تعالی أو لأجل عله مقتضيه له و قد يقال للأول الدوام الأزلی و للثانی الدوام الذاتی فإذن قد ثبت أن أمثال الأقيسه الخلفيه- و كثيرا من الشرطيات الاستثنائيه إنما يستبين فيها بالبداهه العقليه أن ما يلزم من فرض وقوعه ممتنع بالذات لا يكون ممكنا فی نفس الأمر بل لا ينفک عن الامتناع الذاتی سواء كان بنفسه و بماهيته ممتنعا أو بواسطه سبب تام السببيه لامتناعه كما يقال مثلا الجواهر البسيطه العقليه يستحيل عدمها سابقا و لاحقا و إلا أی و إن كانت ممكنه العدم بوجه لكان عدمها بعدم علتها الفياضه لذواتها و لكانت لها ماده قابله للوجود و العدم و كلا التاليين مستحيل بالذات كما بين فكذلک المقدم و ظاهر أن الإمكان المذكور فی هذا القياس ليس المقصود منه ما هو بحسب مرتبه الماهيه فقط إذ لو كان المراد فيه نفی إمكان العدم عنها بحسب مرتبه الماهيه من حيث هی- يلزم عليهم كون كل جوهر عقلی واجبا بالذات تعالی القيوم الواحد عن ذلک علوا كبيرا و هم متبرءون عن هذا التصور القبيح الفضيح

وهم و إزاحه:

ربما قرع سمعک فی بعض المسفورات العلميه شبهه فی باب اتصاف الشی ء بالإمكان و هو(۲) أن الموصوف بالإمكان إما موجود أو معدوم و هو فی كل الحالين يمتنع أن يقبل مقابل ما يتصف به و إلا اجتمع المتقابلان فی موضوع واحد و إذا امتنع أحدهما امتنع إمكان واحد منهما بالإمكان

۱- الفرق بينه و بين سابقه أن الشی ء الآخر هناک وراء الماهيه المفروضه و وجودها- كالبرد المفلج فی اليد المفلوجه الممتنع عليها الحس و الحركه ما دامت كذلک و هذا نفس مرتبته من الوجود كالإنسان العلمی الممتنع عليه الماده بحسب ذلک الوجود فهاهنا مقتضی ضروره العدم و إن كان غير الماهيه و لكن نفس وجودها و المراد بالكون الوجود الخاص الطبيعی المسبوق بالماده و المده و المراد بطباع الواقع أعم منها فهذا من باب ذكر العام بعد الخاص كما أن ما قبله عكسه، س ره

۲- هذا بالنظر إلی الضروره اللاحقه من الضرورتين اللتين كل ممكن محفوف بهما، ره

الخاص لأن امتناع أحد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر فلم يتحقق هاهنا المحكوم عليه بالإمكان أصلا و أيضا(١) الشی ء الممكن إما مع وجود سببه التام فيجب أو مع رفعه فيمتنع فأين ممكن.

فتسمعهم يقولون فی دفع الأول إن الترديد غير حاصر للشقوق المحتمله- إن أريد من الوجود و العدم التحييث إذ يعوزه شق آخر و هو عدم اعتبار شی ء منهما- إذ الموصوف بالإمكان هو الماهيه المطلقه عن الوجود و العدم و لا يلزم من عدم قبول العدم من حيثيه الاتصاف بالوجود عدم قبوله من حيثيه أخرى و كذلك بالعكس- بل المصحح لقبول كل منهما حال الماهيه بحسب إطلاقها عن القيود و إن أريد بهما مجرد التوقيت فلنا أن نختار كلا من الشقين قوله فی كل من الحالين أی الوقتين يمتنع أن يقبل مقابل ما يتصف به قيل هذا ممنوع و المسلم هو امتناع الاتصاف بشی ء مع تحقق الاتصاف بمقابله و هو غير لازم فی معنى الممكن فالمحذور غير لازم و اللازم غير محذور- و فی الثانی يقال إن قوله الشی ء إما مع وجود سببه أو مع عدم سببه الترديد فيه مختل إن أريد المعيه بحسب حال الماهيه و اعتبار المراتب فيها إلا أن يراد فی الشق الثانی رفع المعيه لا معيه الرفع و إن أريد المعيه بحسب الوجود فيصح الترديد لكن اتصاف الماهيه بالإمكان ليس فی الوجود سواء كانت مع السبب أم لا بل فی اعتبارها و أخذها من حيث هی هی فقد ثبت أن كل ممكن و إن كان محفوفا إما بالوجوبين السابق و اللاحق اللذين أحدهما بسبب اقتضاء العله و الآخر بحسب حاله فی الواقع- و إما بالامتناعين للجانب المخالف السابق و اللاحق كذلك لكن لا يصادم شی ء منهما ما هو حاله بحسب ماهيته من حيث هی هی هكذا قالوا.

و العارف البصير يعلم أن هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط الماهيه بعله الوجود و أن المتصف بالوجود السابق و اللاحق إنما هو وجود كل ماهيه إمكانيه لا نفسها من حيث نفسها فإن حيثيه الإطلاق عن الوجود و العدم ينافی التلبس به سواء كان ناشئا من حيثيه الذات أو من حيثيه

١- هذا بالنظر إلى الضروره السابقه التی هی مفاد قولهم الشی ء ما لم يجب لم يوجد، س ره

العله المقتضیه له فالماهیه الإمکانیه لم تخرج و لا تخرج أبدا بحسب نفسها من کتم البطون و الاختفاء إلی مجلی الظهور و الشهود فهی علی بطلانها و بطونها و کمونها أزلا و أبدا و إذا لم یتصف بأصل الوجود فعلی الطریق الأولی بسائر الصفات الخارجیه التی هی بعد الوجود فلم یتصف بشی ء من الحالات الکمالیه و الصفات الوجودیه إلا نفس الوجود- و الماهیه فی جمیع تلک الصفات تابعه للوجود و کل نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهیه خاصه من الماهیات المعبر عنها عند بعضهم بالتعین و عند بعضهم بالوجود الخاص- تابعیه الصوره الواقعه فی المرآه للصوره المحاذیه لها فکما أن العکس یوجد بوجود ذی العکس و یتقدر بتقدره و یتشکل بتشکله و یتکیف بتکیفه و یتحرک بتحرکه و یسکن بسکونه و هکذا فی جمیع الصفات التی تتعلق بها الرؤیه کل ذلک علی طریق الحکایه و التخیل لا علی طریق الأصاله و الاتصاف بشی ء منها بالحقیقه فکذلک حال الماهیه بالقیاس إلی الوجود و توابعه فإن الماهیه نفسها خیال الوجود و عکسه- الذی یظهر منه فی المدارک العقلیه و الحسیه فظهر ما ذهب إلیه المحققون من العرفاء- و الکاملون من الأولیاء أن العالم کله خیال فی خیال.

قال الشیخ العارف المتأله محی الدین الأعرابی فی الباب الثالث و الستین من الفتوحات المکیه إذا أدرک الإنسان صورته فی المرآت یعلم قطعا أنه أدرک صورته بوجه و أنه ما أدرک صورته بوجه لما یراه فی غایه الصغر لصغر جرم المرآه أو الکبر لعظمه و لا یقدر أن ینکر أنه رأی صورته و یعلم أنه لیس فی المرآه صورته- و لا هی بینه و بین المرآه و لیس بصادق و لا کاذب فی قوله رأی صورته و ما رأی صورته- فما تلک الصوره المرئیه و أین محلها و ما شأنها فهی منفیه ثابته موجوده معدومه معلومه مجهوله أظهر سبحانه هذه الحقیقه لعبده ضرب المثال لیعلم و یتحقق أنه إذا عجز و حار فی درک حقیقه هذا و هو من العالم و لم یحصل علم بحقیقته فهو بخالقها إذن أعجز و أجهل و أشد حیره

فصل (۱۲) فی إبطال کون الشی ء أولی له الوجود أو العدم أولویه غیر بالغه حد الوجوب

اشاره

لعلک لو تفطنت بما سبق من حال الماهیات فی أنفسها و من کیفیه لحوق معنی الإمکان بها لا تحتاج إلی مزید مئونه لإبطال الأولویه(۱) الذاتیه سواء فسرت باقتضاء ذات الممکن رجحان أحد الطرفین بالقیاس إلیها رجحانا غیر ضروری لا یخرج به الشی ء عن حکم الإمکان أو بکون(۲) أحد الطرفین ألیق بالنسبه إلی الذات لیاقه غیر واصله إلی حد الضروره لا من قبل مبدإ خارج و لا باقتضاء و سببیه ذاتیه علی قیاس الأمر فی الوجوب الذاتی أ لیس قد استبان من قبل أن علاقه الماهیه إلی جاعل الوجود إنما هی تبع للوجود و الوجود بنفسه مفاض کما أنه بنفسه مفیض بحسب اختلافه کمالا-و نقصا و قوه و ضعفا و الماهیه فی حد نفسها لا علاقه بینها و بین غیرها فما لم یدخل الماهیه فی عالم الوجود دخولا عرضیا لیست هی فی نفسها شیئا من الأشیاء- حتی نفسها حتی تصلح لإسناد مفهوم ما إلیها إلا بحسب التقدیر البحت و الإمکان و إن کان من اعتبارات نفس الماهیه قبل اتصافها بالوجود لکن ما لم یقع فی دار الوجود

۱- اعلم أن سید المدققین أخذ الأولویه الذاتیه علی وجه آخر و هو أنه کما أن الواجب و الممتنع ما یجب الوجود أو العدم بالقیاس إلیه نفسه لا-ما یقتضی ذاته وجوب أحدهما- کذلک یقول الخصم إن الممکن موجود لأن الوجود أولی و ألیق به بالنظر إلی ذاته من العدم فی نفس الأمر من غیر أن یکون هناک علیه و اقتضاء من الذات و حینئذ لا یمکن إبطال هذا الاحتمال بالدلائل المشتمله علی حدیث الاقتضاء و العلیه أخذ من الشوارق، ه ره

۲- رد علی السید المدقق حیث قال لو قلنا إن الممکن بذاته یقتضی الرجحان- یلزم ما ذکروا من أن الممکن لا حقیقه له و لا شی ء محض فلا اقتضاء له أو أنه یلزم تخلف مقتضی الذات عن الذات کما فی الدلیل المشهور من القوم و أما إذا قلنا إن الألیق بحاله کذا فلا یرد ما ذکروه جدا کما أن الاقتضاء فی الوجوب الذاتی لیس علی معناه لأن المقتضی و المقتضی واحد بل هناک یناسب اللیاقه لکن بالغه إلی حد الوجوب فکذلک هاهنا إلا أنها غیر بالغه إلیه، س ره

و لم يحصل إفاده وجودها من الجاعل لا يمكن الحكم عليها بأنها هى أو بأنها ممكنه- و إن كان كونها هى أو كونها ممكنه من أحوالها السابقه على وجودها و صفات وجودها- و قد علمت تقدم الماهيه بحسب العقل على موجوديتها تقدم الموصوف على الصفه- فقس عليها تقدم أحوالها الذاتيه على أحوالها الوجوديه و أما فى الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف و لا صفه متميزا كل منهما عن صاحبه بل شى ء واحد هو الوجود و الموجود بما هو موجود ثم العقل بضرب من التعمل و التحليل يحكم بأن بعض الموجود يقترن به- معنى غير معنى الوجود و الموجود و يتصف أحدهما بالآخر فى العقل و العين على التعاكس- لأن اللائق بالعقل تقدم الماهيه على الوجود لحصولها بكنهها فيه و عدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر و اللائق بالخارج تقدم الوجود على الماهيه إذ هو الواقع فيه بالذات فهو الأصل و الماهيه تتحد معه اتحادا بالعرض فهى العارض بهذا المعنى اللطيف الذى قد غفل عنه الجمهور.

و الحاصل أن الحكم على ماهيه ما بالإمكان إنما هو بحسب فرض العقل إياها مجرده عن الوجود أو مع قطع النظر عن انصباغها بنور الوجود و إما باعتبار الخارج عن فرض العقل إياها كذلك فهى ضروريه بضروره وجودها الناشئه عن الجاعل التام بالعرض و ليست لها بحسب ذاتها صفه من الصفات لا ضروره و لا إمكان و لا غيرهما أصلا.

و الفرق بين المعدوم الممكن و المعدوم الممتنع هو أن العقل بحسب الفحص يحكم بأن المعدوم الممكن لو انقلب من الماهيه التقديريه إلى ماهيه حقيقيه مستقله- كان الإمكان من اعتبارات تلك الماهيه بخلاف الماهيه التقديريه الممتنعه فإنها و إن صارت ماهيه حقيقيه مستقله بحسب الفرض المستحيل لم ينفك طباعها عن الامتناع و لم يصلح إلا إياه لا أن المعدوم بما هو معدوم موصوف بالإمكان و الامتناع كيف و المعدوم ليس بشى ء فحينئذ من أين ماهيه قبل جعل الوجود حتى يوضع أولويه الوجود أو شى ء ما من الأشياء بالقياس إليها فأما(۱) تجويز نفس كون الشى ء مكون نفسه

۱- كما فى الأولويه الذاتيه الكافيه الساده لباب الافتقار إلى الصانع تعالى فإن الأولويه إما ذاتيه و إما غيريه و كل واحده منهما إما كافيه فى تحقق الممكن و إما غير كافيه و كلها عند التحقيق فاسده لكن بعضها أفسد من بعض، س ره

و مقرر ذاته مع بطلانه الذاتی فلا یتصور من البشر تجشم ذلک ما لم یکن مریض النفس.

فقد ثبت أن الحکم بنفی الأولویه الذاتیه بعد التثبت علی ما قررناه من حال الماهیه بشرط سلامه الفطره مستغن عن البیان.

و للإشاره إلی مثل هذا قال المعلم الثانی أبو نصر الفارابی فی مختصر له یسمی بفصوص الحکم لو حصل سلسله الوجود بلا وجوب لزم إما إیجاد الشی ء نفسه و ذلک فاحش و إما صحه عدمه بنفسه و هو أفحش.

و توضیحه(۱) أن الأولویه الناشئه عن الذات إما أنها عله موجبه للوقوع فیکون الشی ء عله نفسه و إما أنه یقع الشی ء لا بمقتض و موجب(۲) و لا باقتضاء و إیجاب من الذات و هو صحیح العدم لعدم خروجه عن حیز الإمکان الذاتی بکونه ذا رجحان أحد الطرفین و لیس یصلح لعلیه العدم إلا عدم عله الوجود و لیس هناک عله للوجود فإذن یکون الشی ء بنفسه صحیح العدم ثم علی(۳) تقدیر وجود الممکن بالرجحان یکون متصفا بالوجود و لیس عینه فذاته کما أنها مبدأ رجحان الاتصاف بالوجود کذلک عله الاتصاف بالوجود إذ لا نعنی بالعله إلا ما یترجح

۱- التخصیص بالأولویه لأن الکلام فیها أو علی سبیل التمثیل و إلا فقول المعلم بلا وجوب أعم من الحصول مع الاستواء و هو الترجح بلا مرجح أو مع الرجحان الغیر البالغ إلی حد الوجوب و إنما لم یذکر المعلم صحه الوجود بنفس الوجود أیضا کما هو مقتضی الترجح بلا مرجح مع أنه یلزم أیضا علی تقدیر وقوع الشی ء لا بمقتض منفصل و لا باقتضاء من الذات لأن ذلک هو المفروض فلو جعل المحذور ذلک لاتحد المقدم و التالی، س ره

۲- الشق الأول کان مبنیا علی الأولویه الذاتیه الکافیه و هذا مبنی علی الأولویه الغیر الکافیه فحینئذ یقع الشی ء بلا اقتضاء من الماهیه و بلا مقتض آخر منفصل- إذ المفروض حصول سلسله الوجود بلا وجوب، س ره

۳- بیان آخر للأفحشیه و هو أن وجود الممکن لیس عینه حتی یکون ذاتیا لا یعلل و إذا کان عرضیا معللا کان عله الاتصاف بالوجود ماهیته التی هی عله الرجحان فیکون العدم صحیح الوقوع مع عدم المقتضی بل مع وجود المانع و هو وجود عله الوجود فهذا المطلب برهانی لا إلزامی إذ الخصم قد فرض وقوع الشی ء لا بمقتض أصلا فکیف یسلم مبدأ للاتصاف بالوجود لکن المنفصله علی هذا منع الخلو، س ره

المعلول به و مع كونه عله لاتصاف نفسه بالوجود يجوز عدمه لعدم بلوغه حد الوجوب- فإذن قد صار العدم جائز الوقوع لا بمرجح بل مع بقاء مرجح الوجود و هذه محض السفسطه.

و حيث إن هذا البحث إنما الحاجه إليه قبل إثبات الصانع و قبل ثبوت نفس الأمر مطلقا فليس لقائل أن يقول لعل شيئا من الماهيات فى وجوده العلمى أى فى وجوده فى علم البارى تعالى أو ارتسامه فى بعض الأذهان العاليه يقتضى رجحان وجوده الخارجى على أن الكلام فى الوجود الذهنى و مرتبه اتصاف الماهيه به بعينه كالكلام فى الوجود الخارجى فى أن الماهيه لا توجد به إلا بجعل جاعل الوجود لعدم كون الماهيه ماهيه إلا مع الوجود ثم مع عزل النظر عن استحاله الأولويه يقال لو كفت فى صيروره الماهيه موجوده يلزم كون الشى ء الواحد مفيدا لوجود نفسه و مستفيدا عنه فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده

هدم:

إياك و أن تستعين بعد إناره الحق من كوه الملكوت على قلبك بإذن الله بما يلتمع من بعض الأنظار الجزئيه فى طريق البحث و هو ما ذكره الخطيب الرازى فى شرحه لعيون الحكمه و استحسنه الآخرون- من أن ما يقتضى رجحان طرف فهو بعينه يقتضى مرجوحيه الطرف الآخر للتضايف الواقع بينهما و معيه المتضايفين فى درجه التحقق و مرجوحيه الطرف الآخر يستلزم امتناعه لاستحاله ترجيح المرجوح و امتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح فما فرض غير منته إلى حد الوجوب فهو منته إليه فظهر الخلف.

و يفسده أنه إذا كان اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الأولويه كان استدعاء مرجوحيه الطرف المقابل أيضا على سبيل الأولويه لمكان التضايف و المرجوحيه المستلزمه لامتناع الوقوع إنما هى المرجوحيه الوجوبيه لا- ما هى على سبيل الأولويه- فلذلك ثبوتها على هذا الوجه لا- يطرد الطرف الآخر أى راجحيه الطرف المرجوح بته بل بنحو الأليقيه و بالجمله(۱) فحال مرجوحيه الطرف المرجوح

۱- حاصله أن هاهنا ثلاثه أحوال و كلها جوازيه كما أن عند أهل الحق كلها وجوبيه ذات الطرف المرجوح و هو العدم و معلوم أنه لم يطرد بته و وصفه الذى هو مرجوحيته على الرجحان و الأولويه و المرجوح الذى كان راجح المرجوحيه لا يمتنع وقوعه و إنما الممتنع الوقوع فى قولهم ترجيح المرجوح ممتنع ما كان وصف مرجوحيته وجوبيه و ثالثه الأحوال حال راجحيه المرجوحيه و هى أيضا أولويه غير بالغه إلى الوجوب كحال نفس الطرف المقابل للمرجوح الذى هو العدم مثلا و ذلك المقابل هو الوجود الأولوى، س ره

كحال نفس ذلك الطرف و حال راجحيته كحال نفس الطرف المقابل له فكما أن الوجود يترجح على سبيل الأولويه و الرجحان فكذلك أولويه الأولويه و كما أن العدم مرجوح على سبيل الأولويه و الرجحان فكذلك راجحيه المرجوحيه على نهج الرجحان و هكذا في الطرفين و كما أن راجحيه طرف على سبيل الرجحان- تستدعي مرجوحيه الطرف الآخر على سبيل الرجحان فكذلك مرجوحيه الطرف الآخر كذلك لا تقتضي إلا سلب وقوعه على سبيل الرجحان فكيف تقتضي الامتناع- ثم لو فرض تسليم ذلك فمن المستبين أن مرجوحيه الطرف المرجوح إنما يستدعي امتناعه بالنظر إلى الذات مع تقييدها بتلك المرجوحيه أعني الذات المحيثه بالحيثيه المذكوره لا الذات بما هي هي و هذا امتناع وصفي فيكون بالغير و لا يستدعي إلا وجوب الطرف الراجح كذلك أي بالغير لا بالذات فليس(۱) فيه خرق الفرض و الامتناع(۲) بالوصف الذي هو ممكن الانفكاك يكون ممكن الانفكاك- فكيف ظنك بالوجوب الذي بإزاء هذا الامتناع و بهذا ينهدم سائر الأساسات التي ذكروها في هذا المطلب و قلما يسلم في الوجوه المذكوره من هذا الإيراد.

أوهام و جزافات:

من الناس من جوز كون بعض الممكنات مما وجوده أولى من عدمه بالنظر إلى ذاته لا على وجه يخرج عن حيز الافتقار

۱- لعلك تقول خرق الفرض في موضعه من حيث تأدي الأولويه الغير البالغه إلى الوجوب و إن لم يكن وجوبا بالذات و الجواب أن مراده قدس سره إن الامتناع تعلق بالعدم- باعتبار وصف المرجوحيه التي تعلقت بالعدم لا- باعتبار نفس الماهيه فالماهيه على حالتها الجواز و الامتناع للمرجوحيه و الوجوب للراجحيه، س ره

۲- إشاره إلى دفع ما عسى أن يقال الامتناع للعدم و إن كان لأجل المرجوحيه إلا الذات إلا أن المرجوحيه مستنده إلى الذات و المستند إلى المستند إلى الشي ء مستند إلى ذلك الشي ء و بيان الدفع أنه نعم المرجوحيه مستنده إلى الذات كالراجحيه التي لوجودها- إلا أن الصفه غير وجوبيه كما علمت فهي جائزه الانفكاك عن الماهيه فكذلك الامتناع و الوجوب اللذان بينهما فلا خلف، س ره

إلى الغير و يسد به إثبات الصانع له لكونه مع ذلك فى حدود الإمكان بل على وجه يستدعى أكثريه وقوع وجوده بإيجاب العله و إفاضه الجاعل أو أشد وجودا أو أقل شرطا للوقوع و بعض(۱) آخر بالعكس مما ذكر.

و منهم من ظن هذه الأولويه فى طرف العدم فقط بالقياس إلى طائفه من الممكنات بخصوصها.

و منهم من ظنها بالقياس إلى الجميع لكون العدم أسهل وقوعا و المتقولون بهذه الأقاويل كانوا من المنتسبين إلى الفلسفه فيما قدم من الزمان قبل تصحيح(۲) الحكمه و إكمالها.

و عند طائفه من أهل الكلام كل ما هو الواقع من الطرفين فهو أولى لمنعهم تحقق الوجوب فيما سوى الواجب و إن كان بالغير.

و ربما(۳) توهم متوهم أن الموجودات السياله كالأصوات و الأزمنه و الحركات- لا شك أن العدم أولى بها و إلا لجاز بقاؤها و يصح الوجود أيضا عليها و إلا لما وجدت أصلا و إذا جازت الأولويه فى جانب العدم فليكن جوازها فى جانب الوجود أولى(۴) و أن العله قد توجد ثم يتوقف اقتضاؤها معلولها على تحقق شرط أو انضمام داع أو انتفاء مانع و لا شبهه فى أن تلك العله الأولى بها إيجاب المعلول و إلا لم يتميز عله شى ء عن غيرها فى العليه فإذن العله قبل تأثيرها و إيجابها يصح عليها الاقتضاء و اللااقتضاء جميعا مع كون الإيجاب أولى بها من عدمه فليكن(۵) الوجود أيضا بالنسبه إلى ماهيه ما من هذا القبيل فيكون ذلك الوجود أكثريا لا دائميا كما فى ذلك الإيجاب كما ترى من العلل ما يكون تأثيرها أكثريا لا دائميا كطبيعه الأرض

۱- أى من الممكنات فهو عطف على بعض الممكنات، س ره

۲- فى بعض النسخ قبل شرح الحكمه و فى بعضها قبل نضج الحكمه،

۳- هذا مثال لما سبق بلا تفاوت و لذا اكتفى بإبطال هذا و ما يليه بقوله و كلا القولين زور و اختلاق، س ره

۴- كالموجودات القاره و الجوهر، ه ره

۵- أى إذا عرفت هذا فى العله و المعلول فليكن اقتضاء الماهيه لرجحان الوجود هكذا، س ره

فى اقتضائها الهبوط مع ما قد يمنع عنه عند ما يرمى إلى العلو قسرا و كلا(۱) القولين زور و اختلاق.

ففى الأول اشتباه بين قوه الوجود و ضعفه و بين أولويته و لا- أولويته بالقياس إلى الماهيه و قد مر أن لكل شى ء درجه من الوجود لا يتعداها و بعض الأشياء حظه من الوجود آكد و بعضها بخلافه كالحركه و نظائرها لا أن الوجود أولى بها من العدم أو بالعكس فاستقرار الأجزاء و بقاؤها ليس نحو وجود الموجود الغير القار بل يمتنع ثبوته له و كلامنا فى مطلق الوجود الممكن لماهيه ما فإن ما بالقياس إليه يعتبر طباع الإمكان الذاتى إنما هو مطلق الوجود و مطلق العدم فامتناع نحو خاص منهما لا يخرج الشى ء عن الإمكان الذاتى المستلزم لتساوى نسبه طبيعتى الوجود و العدم إلى ذلك الشى ء و كل من الاستمرار و عدمه متساويا النسبه بالقياس إلى ذات كل أمر غير قار و تخصيص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج إلى مرجح خارج من غير أولويه أحدهما بحسب الماهيه من الآخر فماهيه الحركه و أشباهها من الطبائع الغير القاره إذا قيست إلى وجودها التجددى و رفعها كان لها مجرد القابليه البحته من غير استدعاء طرف بعينه لا- بته و لا رجحانا و إنما يتخصص الوجود أو العدم بإيجاب العله التامه أو لا إيجابها و إذا قيست إلى الوجود الاجتماعى للأجزاء التحليليه لها كان سبيلها بالقياس إلى هذا النحو من الوجود الامتناع البتى بلا ثبوت صحه و جواز عقلى- و قد مر أن امتناع نحو من الكون لا ينافى الإمكان الذاتى مطلقا.

و فى الثانى وقع الغلط بحسب أخذ ما ليس بعله عله فإن الفاعل قبل شرائط إيجابه ليس بفاعل و موجب أصلا و مع الشرائط موجب بته و أما القرب و البعد من الوقوع لأجل قله الشرائط و كثرتها فلذلك لا- يقتضى اختلاف حال فى ماهيه الممكن- بالقياس إلى طبيعى الوجود و العدم بل إنما يختلف بذلك الإمكان بمعنى آخر أعنى الاستعداد القابل للشده و الضعف الذى هو من الكيفيات الخارجيه لا الإمكان الذاتى

۱- أى قولا المتوهم و هما قوله إن الموجودات السياله إلى آخره و قوله و العله قد توجد ثم تتوقف إلى آخره، ه ره

الـذی هو اعتبـار عقلی و للمسترشـد أن یقمع بالأـصول المعطاه إیاه التهویسات التی وقعت من طائفه متجادلین فی هـذا المقام لا فائده فی إیرادها و ردها إلا تضییع الوقت بلا غرض و تفویت نقد العمر بلا عوض

فصل (۱۳) فی أن عله الحاجه إلی العله هی الإمکان فی الماهیات و القصور فی الوجودات

اشاره

إن قومـا من الجـدلیین المتسـمین بأهل النظر و أولیاء التمییز العارین عن کسوه العلم و التحصـیل کان أمرهم فرطا و تجشـموا فی إنکارهم سبیل الحق شططا و تفرقوا فی سلوک الباطل فرقا.

فمنهم من زعم أن الحدوث وحده عله الحاجه إلی العله.

و منهم من جعله شطرا داخلا فیما هو العله.

و منهم من جعله شرطا للعله و العله هی الإمکان.

و منهم من یتأهب للجدال بالقدح فی ضروره الحکم الفطری المرکوز فی نفس الصبیان بل المفطور فی طباع البهیمه من الحیوان الموجب لتنفره عن صوت الخشب- و العیـدان و الصوت و الصولجـان و کلامهم کله غیر قابل لتضـییع العمر بالتهجین- و تعطیل النفس بالتوهین لکن نفوس الناس و جمهور المتعلمین متوجهه نحوه طائعه إلیه.

فنقول أ لیس(۱) وجوب صفه ما و امتناعها بالقیاس إلی الذات یغنیان الذات

۱- الأوضـح أن یقال الوجوب یقتضـی الغنا و الامتناع کذلک فعدم الوجوب و الامتناع- أی سـلب الضـروره فی الوجود و العدم مناط عدم الغنا و هو الحاجه فإن عدم العله عله لعدم المعلول ثم انظر إذا قلنا الوجوب عله الغنا هل أخذنا فیه شـیئا کالقدم شـرطا أو شـطرا فکـذلک الإمکان و لو فرض کون الحـدوث مأخوذا بأحـد الوجهین فی العله کان معتبرا و مأخوذا فی ممکن بالذات لا واجب و لاـ ممتنع و إلا اسـتغنی فیرجع الأمر بالأخره إلی الإمکان هـذا خلف لکنه یفهم من هـذا الـدلیل الـذی ذکره أیضا عـدم کون الحدوث وحده عله ضمنا- و الدلیل الآتی و هو قوله و الحدوث کیفیه إلخ یشمل الجمیع، س ره

عن الافتقار إلى الغير و يحيلان استنادها إليه بحسب تلك الصفه فلو فرض كون الحدوث مأخوذا فى عله الحاجه شرطا كان أو شطرا كان إنما يعتبر و يؤخذ فيما هو ممكن للذات لا واجب أو ممتنع فقد رجع الأمر أخيرا إلى الإمكان وحده و هو الخلف.

و بسبيل آخر الحدوث كيفيه نسبه الوجود المتأخره عنها المتأخره(۱) عن الوجود المتأخر عن الإيجاد المتأخر عن الحاجه المتأخره عن الإمكان(۲) فإذا كان الحدوث هو عله الحاجه بأحد الوجهين كان سابقا على نفسه بدرجات و ليس لأحد أن يعارض بمثله على نفى عليه الإمكان من جهه أنه كيفيه نسبه الوجود لأن الإمكان حاله تعرض لنسبه مفهوم الوجود إلى الماهيه بحسب الذات فى لحاظ العقل(۳) و ليس مما يعرض فى الواقع لنسبه خارجيه فإنما يلزم تأخره عن مفهومى الوجود و الماهيه- بحسب أخذها من حيث هى لا عن فعليه النسبه فى ظرف الوجود و أما الحدوث فهو وصف الشى ء بحسب حال الخارج بالفعل و لا يوصف به الماهيه و لا الوجود إلا حين الموجوديه لا فى نفسها و لا ريب فى تأخره عن الجعل و الإيجاد.

و أما قول من ينكر بداهه القضيه المفطوره بأنا متى عرضنا قولكم الطرفان لما استويا بالنسبه إلى الذات فى رفع الضروره عنهما فامتنع الترجيح(۴) إلا بمنفصل على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الأخيره فوق الأولى فى القوه و الظهور- و التفاوت إنما يستقيم إذا تطرق الاحتمال بوجه ما إلى الأولى(۵) بالسنبه إلى الأخيره- و قيام احتمال النقيض ينقض اليقين التام.

۱- بدل عنها، س ره

۲- و إذا كان الحدوث شرطا فيقدم بدرجه أخرى من حيث إن الشرط مقدم على المشروط، س ره

۳- حاصله أن الإمكان إنما هو كيفيه النسبه بين الماهيه و مفهوم الوجود من حيث هو متصور لا بين الماهيه و الوجود الحاصل لها و لهذا يوصف الماهيه بالإمكان قبل اتصافها بالوجود بخلاف الحدوث فإنه مسبوقيه الوجود الحاصل للماهيه بالعدم و لا شك فى تأخره عن الإيجاد، ه ره

۴- هكذا فى كثير من النسخ و الصواب الترجح إلا أن يشبه الوجود بلا منفصل بالوجود بمنفصل لو كان فيطلق الترجيح من باب المشاكله البديعيه و الأمر سهل، س ره

۵- فى بعض النسخ لا بالنسبه،

فـالظلم فيه ظـاهر إذ لم يعلم أن التفاوت فى الفطريات كثيرا ما يكون بحسب التفاوت فى طرفى الحكم و الحكم فى نفسه مما لا يتفـاوت على أن الحكم الفطرى و الحدسـى كالاقتناصـى ممـا يجوز فيه التفـاوت بالقيـاس إلى الأذهان و الأزمنه و خصوصـيات المفهومات و العقود لتفاوت النفوس فى اسـتعداداتها الأوليه غريزيه و استعداداتها الثانويه كسبيه فالسلائق العقليه فى إدراك نظم الحقـائق و تأليفهـا وزانها وزان السـلائق الحسـيه السـمعيه فى وزن الألفاظ و تأليف الأصوات و جهه الوحـده فى العقليات كجهه الوحـده فى السـمعيات و التخـالف كالتخـالف و كـل من سـلمت ذائقه عقله من القصور و الاختلال أو من الأمراض النفسانيه و الاعتلال الحاصل من مباشـره الجدال و المناقشه فى القيل و القال لم يرتب فى استحاله رجحان الشى ء على مثله من كل جهه إلا بمنفصل- و من اسـتحل ترجيـح الشـى ء بلا مرجـح يوشك أن يسـلك سبيل الخروج عن الفطره البشـريه لخباثه ذاتيه وقعت من سوء قابليتها الأصليه و عصيان جبلى اقترفت ذاته الخبيثه فى القريه الظالمه الهيولانيه و المدنيه الفاسقه السفليه

ظلمه وهميه:

المسـتحلون ترجيح أحد المتساويين بلا سـبب تشـعبوا فى القول- ففرقه قالت إن الله سـبحانه خلق العالم فى وقت بعينه دون سائر الأوقات من دون مخصص يتخصص به ذلك الوقت.

و فرقه زعمت أن الله سـبحانه خصـص الأفعـال بأحكـام مخصـوصه من الوجوب و الحظر و الحسن و القبـح من غير أن يكون فى طبائع الأفعال ما يقتضى تلك الأحكام- و كذلك(۱) الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه و الجائع

۱- التثبت بقدحى العطشان و رغيفى الجائع و طريقى الهارب فى جواز الترجيح بلا مرجح إنما وقع من الأشعرى و أنت تعلم أن إثبات المطلوب بالأمثله الجزئيه غير معقول- كما أشار إليه قدس سره إذ لا يمكن أن يحكم حكما كليا بمجرد عدم المرجح فى هذه الأمثله الجزئيه إلا أن يكون منظورهم المناقشه مع خصمهم لا الاستدلال على الحكم الكلى بها- ثم إن الفاعل عند الأشعرى هو الله تعالى حيث يقول بالجبر فالمرجـح لا بـد أن يكون عند الله تعالى لفعله لا عند العبد و كذا على مذهب أهل الحق القائلين بالأمر بين الأمرين فمطالبه المرجـح الذى فى نظر العبد خاصه يناسب مذهب التفويض و إليه أشار بقوله إن لله فى خلق الكائنات إلخ و بقوله قدر الله سـبحانه و قضـى أى قدر و قضى أنه لو دخل الطريق الآخر افترسه سبع أو وقع فى بئر أو غير ذلك فأذهبه الله تعـالى إلى غير ذلـك الطريق صونـا له فمن فوض الفعل إلينا لا نضايق أن نكون فى بعض الأفعال القريبه مسـخرين- و أن يجرى بعض أفعال الله تعالى أو الملك على أيدينا، س ره

المخير بين رغيفين متساويين كذلك يخصص أحدهما بالاختيار من غير مرجح.

و فرقه تقول ما يختص من الأحكام و الأحوال بأحد المتماثلين دون الآخر غير معلل بشی ء لأنه بأی شی ء علل فسد(۱).

و فرقه تقول الذوات متساويه بأسرها فی الذاتيه(۲) مع اختصاص بعضها دون بعض بصفه معينه دون سائر الصفات.

فهذه متشبثاتهم فی الجدال و لو تنبهوا قليلا من نوم الغفله و تيقظوا من رقده الجهاله لتفطنوا أن الله فی خلق الكائنات أسبابا غائبه عن شعور أذهاننا محجوبه عن أعين بصائرنا و أن الجهل بالشی ء لا يستلزم نفيه و فی كل من الأمثله الجزئيه التی تمسكوا بها فی مجازفاتهم بنفی الأولويه فی رجحان أحد المتماثلين من طريقی الهارب و قدحی العطشان و رغيفی الجائع مرجحات خفيه مجهوله للمستوطنين فی عالم الاتفاقات فإنما لهم الجهل بالأولويه لا نفی الأولويه و أقلها الاتصالات الكوكبيه و الأوضاع الفلكيه و الهيئات الاستعداديه فضلا عن الأسباب القصوى

۱- لأن نسبه الفاعل إلى الكل على السواء فلو علل به لم يكن كذلك و الماهيه و لازمها مشتركان و الأمور المنفصله لا خصوصيه لها مع أحدهما دون الآخر- و العوارض المفارقه المنفصله ننقل الكلام إليها و يلزم التسلسل و الجواب إلزام التسلسل التعاقبی فاختصاص بعض الأحوال بهذا و بعض آخر بذاك باعتبار عوارض سابقه فی ماده هذا يعدها له و عوارض أخرى سابقه فی ماده ذاك يعدها لخلافه فإن نقل الكلام إلى العوارض فی المادتين نقول باعتبار عوارض أخرى فی مادتيهما السابقتين و هلم جرا- و لا يلزم القدم للتجدد الجوهری أو نقول المخصص هو الماده. فإن قيل ما المخصص لهذه الماده بهذا و لتلك بذلك. قلنا الماده الخاصه جزء و الذاتی لا يعلل كيف و بدونها لم يكن هذا هذا و ذاك ذاك و لا يخفى ما فی قوله المتماثلين إذ مع عدم العوارض لا اثنينيه، س ره

۲- هذا غلط لأن الذاتيه ليست تمام ذاتها بل أمر عام عرضی اعتباری من المعقولات الثانيه، س ره

التی بها قدر الله سبحانه الأمور و قضی من صور الأشیاء السابقه فی علمه(۱) الأعلی علی الوجه الأتم الأولی.

و أما الـذی نسب إلی أنبـاذقلس الحکیم و أنه قائل بالبخت و الاتفاق فالظاهر أن کلامه مرموز علی ما هو عادته و عاده غیره من القدماء حیث کتموا أسرارهم الربوبیه بالرموز و التجوزات.

و قـد وجه کلامه بعض العلماء بأنه إنما أنکر العله الغائیه(۲) فی فعل واجب الوجود بالـذات لا غیر إذ هو معترف بأن ما لم یجب لم یوجـد بـل قـد سـمی هو و غیره الأمور اللاحقه بالماهیات لا لـذاتها بل لغیرها اتفاقیه و حینئـذ یصـح أن یقال إن وجود العالم اتفاقی لا بمعنی أنه یصیر موجودا بنفسه کلا أو یفعله الباری جزافا بل إن وجوده لیس لاحقا به من ذاته بل هو من غیره.

و یقرب من هـذا مـا خطر ببـالی فی توجیه کلامـه و هو أن ماهیـات الممکنات لما علمت من طریقتنا أنها فی الموجودیه ظلال و عکوس للوجودات و إنما تعلق الجعل و الإبـداع فی الحقیقه بوجود کل ماهیه لا بنفس تلک الماهیه و کذا علته الغائیه إنما تثبت لأنحـاء الوجودات دون الماهیـات فمـاهیه العـالم إنما تحققت بلا غایه و فاعل لها بالـذات بل وجوده یحتاج إلیهما بالحقیقه فعبر الرجل عن هذا المعنی بأن العالم اتفاقی أی هو واقع بالعرض نظیر الجهات التی ضـمت إلی المعلول الأول البسیط عندهم و صح بها صدور الکثیر عنه إذ لا ریب(۳) لأحد أن الصادر عن الواجب بالذات

۱- یعنی أن المعلومات من الأشـیاء توابع علمه تعالی من الصور الثابتات و العلم الـذی هو عین الـذات الأحدیه تابع للصور الثابته فی أحکامها الـذاتیه بمعنی أنها موصوفه بالحقیقه بها و علمه الـذی هو عینه تعالی مقـدس عن هذا الاتصاف إلا بالعرض کما أن هذه الصور العینیه و الأعیان الثابته موصوفه بصفات الوجود و العلم و غیره من جهات الکمال بالعرض لا بالذات فصار العلم تابعا بوجه و متبوعا بوجه فتبصر، ن ره

۲- أی غیر ذاته، س ره

۳- بل یمکن أن یوجه و یقال إن وجود العالم بالاتفاق أی بالعرض لا بالـذات و الحقیقه و إلیه یرجع الأمر کله ألا إلی الله تصـیر الأمور کل شی ء هالک إلا وجهه یا من هو یا من لیس هو إلا هو ألا کل شی ء ما خلا الله باطل، ن ره

على رأيهم إحدى تلك الجهات كوجود المعلول و غير ذلك كالماهيه الإمكان و الوجوب(۱) بالغير إنما صدر بالعرض بلا سبب ذاتى و إلا لزم إما صدور الكثير عن الأمر الوحدانى- أو التركيب فى الموجود الأول تعالى عن ذلك علوا كبيرا عظيما.

و بالجمله القدماء لهم ألغاز و رموز و أكثر من جاء بعدهم رد على ظواهر كلامهم و رموزهم إما بجهله أو غفله عن مقامهم أو لفرط حبه لرئاسه الخلق فى هذه الدار الفانيه و طائفه ممن تأخر عنهم اغتروا بظاهر أقاويلهم و اعتقدوها تقليد الأجل اعتقادهم بالقائل و صرحوا القول بالاتفاق و ضلوا ضلالا بعيدا و لم يعلموا أن المتبع هو البرهان اليقينى أو الكشف و أن الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرد الألفاظ فإن الاصطلاحات و طبائع اللغات مختلفه

عقود و انحلالات: إن للقائلين بالاتفاق متمسكات.

الأول أن وجود الأشياء لو كان بتأثير العله فيها

الأول(۲) أن وجود الأشياء لو كان بتأثير العله فيها لكان تأثيرها إما حال وجود الأثر أو حال عدمه و الأول تحصيل الحاصل و الثانى جمع بين المتناقضين.

و الحل يكون بالفرق بين أخذ الأثر فى زمان الحصول و بين أخذه بشرط الحصول فالحصول فى الأول ظرف و فى الثانى سبب و شرط و لا استحاله فى الأول بل هو بعينه شأن المؤثر بما هو مؤثر مع أثره فإن كل عله مؤثره فهى مع معلولها زمانا أو ما فى حكمه من غير انفكاك أحدهما عن الآخر فى الوجود و كل عله مؤثره فإنها تؤثر فى معلولها فى وقت الحصول لكن من حيث هو هو لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور

۱- هذا هو الوجود فكيف يكون الوجود صادرا بالذات لا الوجوب بالغير مع أنه قد سبق أن ما لزم من فرض وجوده التكرار فهو اعتبارى كما نقله عن شيخ الإشراق قدس سره و لم يسلم ذلك فى الوجود و الوجوب إلا أن يراد به هاهنا الوجوب الذى هو كيفيه النسبه، س ره

۲- سيأتى فى مباحث العله و المعلول أن القول بالاتفاق ينافى إثبات الضروره فى الوجود و لا يتم إلا مع إنكار الوجوب و الامتناع إذ لو كان هناك رابطه ضروريه كان المربوط بها معلولا للمربوط إليها و بطل الاتفاق فالتجاؤهم إلى القياس و استدلالهم بمثل استحاله تحصيل الحاصل و استحاله اجتماع النقيضين غفله عن ذلك، ط

الأول و لا- بما ليس بحاصل حتى يلزم المحذور الثانى و الحاصل أن تأثير العله فى حال حصول الحاصل بنفس ذلك التأثير و ذلك تحصيل للحاصل بنفس ذلك التحصيل- لا بتحصيل غيره و هذا غير مستحيل.

و بوجه آخر إن أريد بحال الحصول المعيه الوجوديه بين المؤثر و الأثر- نختار(۱) أن التأثير فى حال وجود الأثر و إن أريد المعيه(۲) الذاتيه العقليه بينهما- نختار أن التأثير ليس فى حال وجوده و لا فى حال عدمه و لا يلزم شىء من المحذورين- إذ تأثير العله حال الوجود فى ماهيه المعلول من حيث هى لا من حيث هى موجوده أو معدومه و الماهيه من تلك الحيثيه ليست بينها و بين العله مقارنه ذاتيه لزوميه- و أما الماهيه الموجوده أو المعدومه فهى متأخره عن مرتبه وجود العله أو عدمها و مقارنه لها بحسب الحصول فى الواقع فتدبر فيه(۳).

و للجدليين مسلك آخر وعر و هو أن تأثير العله فى حال حدوث الأثر(۴) و هو غير حال الوجود و حال العدم و ربما زاد بعضهم غباوه و منع وجوب المقارنه بين العله و المعلول(۵) و مثلوه بالصوت لأنه يوجد فى الآن الثانى و يصدر من ذى الصوت فى الآن السابق عليه.

۱- إنما لم يتعرض لدفع المحذور إذ المفروض أنه أريد بقوله فى حال كذا المعيه و لا محذور فى المعيه الوجوديه بين المبدإ و أثره، س ره

۲- يعنى أن التأثير متكافى ء رتبه مع الأثر و هذا باطل لأن التأثير فى الماهيه من حيث هى و لا مقارنه و لا مكافأه ذاتا بينها و بين مبدإ الأثر إذ لا شخصيه لها و لا من شأنها المقارنه و أما من حيث وجودها أو عدمها فشأنها التأخر، س ره

۳- وجهه أن ليس المراد من قولنا تأثير العله فى الماهيه من حيث هى أنها مجعوله بالذات بل لأنها مجلاه للتأثير أو أنها الأثر باصطلاح آخر كما ذكره فى الشواهد الربوبيه عند تقسيم الوجود إلى الوجود الحق و المطلق و المقيد فإنها كاسر القدم و أنها خيال الوجود، س ره

۴- لأن الحدوث مسبوقيه الوجود بالعدم فهو نفس البعديه فكأن التأثير واقع فى المفصل بين زمانى الوجود و العدم لا فى زمان الوجود و لا العدم و أنها كان وعرا لعدم جريانه فى التأثير فى المبدعات بل فى مجموع العالم الطبيعى عندهم، س ره

۵- فيختار أنه فى حال العدم و يجيب بأنه لا- جمع بين النقيضين لأن التأثير فى أول الحال و وجود الأثر فى ثانى الحال لكنه محض الغباوه و صرف الخطإ لأنه حال البعد لا الفاعل، س ره

الثانی أن التأثیر إما فی الماهیه أو فی الوجود أو فی اتصافها به

و الأول محال لأن ما یتعلق بالغیر یلزم عدمه من عدم الغیر و سلب الماهیه عن نفسه محال و الثانی یستلزم أن لا یبقی الوجود وجودا عند فرض عدم ذلک التأثیر فإن ظن أنه لا یلزم أن یکون الإنسان مثلا مع کونه إنسانا یصیر موصوفا بأنه لیس بإنسان بل إنما ینتفی الإنسان و لا یبقی دفع بأن نفی الإنسان قضیه(۱) و لا بد من تقرر موضوعها حال الحکم فیکون الفانی هو الثابت فیکون الشیء ثابتا و منفیا متقررا و غیر متقرر و کذا الکلام فی الوجود إیرادا و دفعا و الثالث غیر صحیح لکون الاتصاف أمرا ذهنیا اعتباریا لا یجوز أن یکون أول الصوادر بالذات و مع ذلک ثبوته لکونه من النسب بعد ثبوت الطرفین علی أن الاتصاف أیضا ماهیه فیعود السؤال بأن أثر الجاعل نفس الاتصاف أو وجوده أو الاتصاف(۲) بالاتصاف بالوجود و کذا الکلام فی الاتصاف بالاتصاف حتی یتسلسل الأمر إلی لا نهایه.

و یزاح فی المشهور بأن الجعل یتعلق بنفس الإنسان و یترتب علیه الوجود و الاتصاف به لکونهما اعتباریین مصداقهما نفس الماهیه الصادره عن الجاعل- و الإنسان و إن لم یکن إنسانا بتأثیر الغیر لکن نفس ماهیه الإنسان بالغیر بمعنی أن مجرد ذاته البسیطه أثر العله لا الحاله الترکیبیه بینها و بینها أو بینها و بین غیرها کقولنا الإنسان إنسان أو الإنسان موجود فالإنسان إنسان بذاته لکن نفسه من غیره و بین المعنیین فرق واضح فإذا فرض الإنسان علی الوجه البسیط وجب إنسانیته بسبب الفرض وجوبا مترتبا علی الفرض فیمتنع تأثیر المؤثر فیه لأن وجوب الشیء ینافی احتیاجه إلی الغیر فیما وجب لذاته و لاستحاله جعل ما فرض مجعولا أما قبل فرض الإنسان نفسه فیمکن أن یجعل المؤثر نفس الإنسان و لک أن تقول یجب(۳) نفس الإنسان و أردت به الوجوب السابق و قد ثبت الفرق بین الوجوبین السابق و اللاحق

۱- نعم و لکن سالبه بسیطه فی المعنی أو نعبر بأنه لم یبق الإنسان، س ره

۲- الصواب أو اتصاف الاتصاف بالوجود، س ره

۳- أی بالمؤثر، س ره

فی میزان المعقولات و کثیرا ما یقع الغلط فی هـذا من جهه الاشتراک اللفظی و من جهه وضع ما لیس بعله عله فإن کون الإنسان واجبا من العله- لا یوجب کونه واجبا فی نفسه و کـذا کونه مفتقرا إلی العله لا یسـتلزم کونه إیاه مفتقرا إلیها فکون نفس الإنسان من الغیر لا یدل علی عدم کون الإنسان إنسانا عند ارتفاع الغیر و إنما یدل علیه کون کون الإنسان إنسانا من الغیر.

و کـذا الکلام فی کون نفس الوجود مجعولاـ کما اخترناه إلا أن المتأخرین عن آخرهم اختاروا مجعولیه نفس الماهیه و سیرد علیک فی هذا المقام ما بلغ إلیه قسطنا من عالم المکاشفه و معدن الأسرار و المشهور من المشاءین اختیار الشق الثالث أی کون تـأثیر المؤثر فی موصوفیه المـاهیه بـالوجود فقـد وجهوا کلاـمهم بـأن مقصودهم أن أثر الجاعل أمر(۱) مجمـل یحلله العقل إلی موصوف و صـفه و اتصاف لذلک الموصوف بتلک الصفه فأثر الجاعل فی الإنسان مثلا هو مصداق قولنا الإنسان موجود و لیس أثره بالـذات ماهیه الإنسان وحـدها و لا وجوده وحده بل الأمر الترکیبی المعبر عنه باتصاف الماهیه بالوجود و الاتصاف بالوجود و إن کان أمرا عقلیا لکنه من الاعتبارات المطابقه للواقع فیجب ارتباطه إلی سبب وراء اعتبار العقل إیاه هو نفس سبب الماهیه.

و قد ظهر مما ذکرناه أن التقسیم المذکور منفسخ(۲) الضـبط لأن الموصوفیه المترتبه علی تأثیر الفاعل یمکن أن یؤخذ علی أنها معنی غیر مسـتقل فی التصور بـل هی مرآه ملاـحظه الطرفین و المعـانی الارتبـاطیه من حیث إنهـا ارتبـاطیه لا یمکن أن یتعلق بها التفات الذهن إلیها و اسـتقلالها فی التصور کما أشـرنا إلیه و أما إذا اسـتؤنف الالتفات بأن انفسخت عما هی علیها من کونها آله الارتباط و صارت أمرا معقولا فی نفسه مباین

۱- أی بسیط نظیر الإجمال فی علم الله تعالی فأرادوا هذا المعنون البسیط من الاتصاف إشاره إلی الزوجیه التحلیلیه، س ره

۲- لمکان الاتصاف الغیر المسـتقل الـذی هو الغیر الملحوظ بالذات و لم یتفطنوا به کما ینادی به قولهم إن الاتصاف أیضا ماهیه مع أنه لیس بماهیه حقیقه أنما هو اتصاف الماهیه بالوجود لا غیر کما یقال حدوث الشـی ء إنما هو حدوث الشـی ء و لیس بشی ء حادث، س ره

الـذات للطرفين فكـانت كسـائر الماهيـات فى أن تعلقهـا بالجاعـل بمـا ذا و تـأثير الجاعـل فيها بحسب أيه حيثيه تكون من الأمور المحتمله المذكوره

فصل (۱۴) فى كيفيه احتياج عدم الممكن إلى السبب

اشاره

ربما(۱) يتشكك فيقال إن رجحان عدم الممكن على وجود لو كان لسبب

۱- حقيقه الإشـكال أن القول بأصـاله الوجود يوجب بطلاـن جميع القضايا التى لا هى ذات مطابق فى الوجود الخارجى و لا هى من القضايا الـذهنيه التى تطابق الأذهان بما هى أذهان و ذلك كقولنا عـدم المعلول معلول لعدم العله فإنها قضـيه حقه ثابته و إن لم يتعقل فى ذهن من الأذهان و ليست مما يطابق الخارج إذ العـدم باطل لا خارج له و محصل جوابهم أن المطابق لهذه القضـيه و أمثالها من القضايا الحقه هو نفس الأمر دون الخارج و الذهن و قد ذكروا أن نفس الأمر أعم مطلقا من الخارج و أعم من وجه من الذهن و ذكروا فى تفسـير نفس الأمر أن المراد به نفس الشـى ء فقولنا الشـى ء حكمه كذا فى نفس الأمر نعنى به أن الشى ء فى نفسه حكمه كـذا و اللفـظ من قبيل وضع الظاهر موضع المضـمر. و فيه أن المراد بنفس الشـى ء إن كان وجوده الأصـيل عاد المحـذور رأسـا و إن كـان مـاهيته المقـابله لوجوده عـاد المحـذور أيضا لبطلان ما سوى الوجود. و ذكر آخرون أن المراد بالأمر عـالم الأـمر و هو عقـل كلى مجرد فيه صور جميع القضايـا الحقه. و فيه أن هـذه الصور المفروضه فيه إن كـانت علومـا حضوريه كانت عين الوجودات الخارجيه و من المعلوم أنه لا ينطبق عليها أمثال قولنا عدم المعلول معلول لعدم العله- فالإشـكال على حاله و إن كانت علوما حصوليه لم تكن إلى فرضـها حاجه مع وجود الصور فى أذهاننا علوما حصوليه و الإشكال مع ذلك على حاله و الـذى ينبغى أن يقـال أن الأصـيل فى الواقع هو الوجود الحقيقى و هو الموجود و له كـل حكم حقيقى و الماهيـات لمـا كانت ظهورات الوجود لأذهاننا العاقله توسع العقل توسـعا اضـطراريا إلى حمل الوجود على الماهيه ثم التصـديق بلحوق أحكامها بها و صار بذلك مفهوم الوجود و الثبوت أعم- محمولا على حقيقه الوجود و على الماهيه ثم توسع العقل توسعا اضطراريا ثانيا لحمل مطلق الثبوت و التحقق على كل مفهوم اعتبارى اضـطر إلى اعتباره العقل كالعـدم و الوحـده و الفعل و القوه و نحوها و التصديق بما يضـطر إلى تصديقه من أحكامها و الظرف الذى يفرضه العقل لمطلق الثبوت و التحقق بالمعنى الأخير هو الذى نسـميه بنفس الأمر- و للكلام بقايا ستمر بك فى مباحث الوجود الذهنى و غيرها إن شاء الله تعالى، ط

لكان فی العدم تأثیر لكن العدم بطلان صرف یمتنع استناده إلی الشی ء ثم قولكم عدم الممكن یستند إلی عدم عله وجوده یستدعی التمایز بین الأعدام و كونها هویات متعدده بعضها عله و بعضها معلول فحیث لا تمایز و لا أولویه فلا علیه و لا معلولیه.

فیزاح بأن عدم الممكن لیس نفیا محضا بمعنی أن العقل یتصور ماهیه الممكن- و ینضاف إلیها معنی الوجود و العدم و یجدها بحسب ذاتها خالیه عن التحصل و اللاتحصل سواء كانا بحسب الذهن أو بحسب الخارج فیحكم بأنها فی انضمام كل من المعنیین إلیها تحتاج إلی أمر آخر و كما أن معنی تأثیر العله فی وجود ماهیه ما لیس أن تودع فی الماهیه شیئا تكون هی حامله له فی الحقیقه أو متصفه به فی الواقع- بل بأن یبدع أمرا هو المسمی بالوجود ثم هو بنفسه ذو ماهیه من غیر تأثیر و الماهیه منصبغه بصبغ الوجود مستضیئه بضوئه ما دام الوجود علی ما علمت من مسلكنا- فكذلك معنی تأثیرها فی عدم الماهیه لیس إلا أن لا تبدع أمرا یتحد بالماهیه نوعا من الاتحاد أی بالعرض نعم للعقل أن یتصور ماهیه الممكن و یضیف إلیها شیئا من مفهومی العدم و الوجود بسبب تصور وجود العله أو عدمها من جهه علمه بالأسباب المسمی بالبرهان اللمی أو بسبب ملاحظه وجدان الآثار المترتبه علی الشی ء الداله علی وجوده أو عدمها الدال علی عدمه كما فی البرهان المسمی بالإن فعلم أن مرجح العدم كمرجح الوجود لیس إلا ما له حظ من الوجود لا ذات العدم بما هو عدم إلا أن مرجح طرف الوجود یجب أن یكون بنفسه أمرا متقررا حاصلا بدون الفرض و الاعتبار و أما مرجح البطلان و العدم فلا- یكون إلا- معقولا مجردا من غیر تقرر له خارجا عن الملاحظه العقلیه فعدم العله و إن كان نفیا محضا فی ظرف العدم إلا أن له حظا من الثبوت بحسب ملاحظه العقل و ذلك یكفی فی الترجیح العقلی و الحكم باستتباعه- لعدم المعلول ذهنا و خارجا كل واحد منهما بوجه غیر الآخر فإن استتباع عدم العله عدم المعلول فی الخارج هو كونهما بما هما كذلك باطلین بحیث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه أصلا حتی عن هذا الوجه السلبی و أما استتباع عدمها عدمه فی الذهن فهو كون تصور عدم العله و الحكم به علیها یوجب تصور عدم المعلول و الحكم

به علیه و فی تصور عـدم المعلول مجرد اسـتتباع لتصور عـدم العله من دون ترتب الحکم بعـدمها علی الحکم بعـدمه و بـالجمله الامتیاز بین الأعدام بحسب مفهوماتها العقلیه و صورها الذهنیه بوجه من الوجوه یکفی فی کون بعضـها مرجحا لآخر إنما الممتنع الامتیاز بین الأعدام بما هی أعدام و ذلک لم یلزم هاهنا.

خلاصه إجمالیه:

إن للماهیات الإمکانیه و الأعیان المتقرره حالات عقلیه- و اعتبارات سابقه علی وجودها فی الواقع مستنده فی لحاظ العقل بعضها إلی بعض من غیر أن یکون فی الخارج بإزائها شـی ء و لیس فی الخارج عندنا أمر سوی الوجود ثم العقل یتصور الماهیه متحده به و یجد الماهیه بحسب المفهوم غیر مفهوم الوجود و یجدها بحسب نفسها معراه عن الوجود و العدم خالیه عن ضرورتیهما و لا ضرورتیهمـا بـالمعنی العـدولی أیضا فیحکم بحاجتها فی شـی ء من الأمرین- إلی مرجـح غیر ذاتها موجب لها فعلم من ذلک أن الشی ء أی الماهیه(۱) أمکنت فاحتاجت فأوجبت فوجبت فأوجـدت فوجدت و هذا لا ینافی کون الوجود أول الصوادر و أصـلها لأن الموضوع فی هذا الحکم الوجود و فیما ذکر المنظور إلیه حال الماهیه بقیاسها إلی وجودها و إلی جاعل وجودها و هذا کما یقـال إن الشـی ء کـثیرا مـا یتـأخر بحسب وجوده الرابطی عن الـذی یتقـدم علیه بحسب وجوده فی نفسه- و کمـا یثبت فی العلم الطبیعی وجود مبـدإ الحرکه بعـد إثبات الحرکه و وجود المحرک الغیر المتحرک اللامتناهی القوه و القـدره بعـد إثبات الحرکه الـدوریه و ذلـک لأـن حـال الجسم فی نفس مـاهیته المتغیره متقـدمه علی حـال کـونه ذا مبـدإ محرک غیر متنـاهی القوه واجب بالـذات مع کون الواجب بالـذات بحسب ذاته تعـالی متقـدما علی جمیع الأشـیاء- فلاـ تناقض أیضا بین کون الوجود متقـدما فی نفسه علی الماهیه و حالاتها متأخرا عنها و عن مراتبها السابقه بحسب تعلقها و ارتباطها به.

تبصره تذکریه:

قد لوحنا إلیک و سنوضح لک بیانه أن المفهوم الکلی(۲) ذاتیا کان أو عرضیا لیس أثر الجاعل القیوم الموجود بالذات

۱- بل قررت فی اعتبار العقل فأمکنت، س ره

۲- أی الکلی الطبیعی الذی هو عباره أخری للماهیه، س ره

فالحكم بأن المنسوب بالذات إلى العله ليس إلا نفس الوجود بذاته سواء كان متصفا بالحدوث أو بالبقاء بل الوجود الباقى أشد حاجه فى التعلق بالغير من الوجود الحادث إذا كانا فاقرين و أنت إذا حللت معنى الوجود الحادث إلى عدم سابق و وجود- علمت أن العدم ليس مستندا بالذات إلى عله موجوده و كون الوجود بعد العدم من لوازم هويه ذلك الوجود فلم يبق(۱) للتعلق بالغير إلا- نفس الوجود مع قطع النظر عما يلزمه فليس للفاعل صنع فيما سوى الوجود ثم بعض من الوجود بنفسه يوصف بالحدوث بلا- مقتض من غيره أو اقتضاء من ذاته كما أن الجسم فى وجوده متعلق بالعله ثم هو بنفسه موصوف بلزوم التناهى مطلقا(۲) و كما أن حاجه الماهيات إلى عله وجوداتها من حيث إنها فى ذاتها متساويه النسبه إلى الوجود و العدم و المستفاد لها من العله وصف الوجود و أما وصف كونها متساويه النسبه أو كون وجودها بعد البطلان سواء كان بالذات أو بالزمان فأمر ضرورى غير مفتقر إلى العله فكذلك حاجه الوجود إلى العله و تقومه بها من حيث كونه بذاته و هويته وجودا ضعيفا تعلقيا ظليا و المستفاد من العله نفسه الضعيفه لا كونه متصفا بالحدوث أو القدم(۳) و يلائم هذا ما وجد فى كلام بعض متأخرى العلماء أن الذات المستفاده من

۱- يعنى أن حاجه الوجود إلى الجاعل ذاتيه له كما صرح به فى قوله فكذلك حاجه الوجود إلخ و قوله فالافتقار للوجود التعلقى ثابت أبدا إلخ و الذاتى لا يعلل فقولهم عله الحاجه هى الإمكان إنما هو فى الماهيات و العله هنا واسطه فى الإثبات و الحاجه إنما هى بالعرض و قد أشار إلى حاجتها بالعرض بقوله و كما أن حاجه الماهيات إلخ- و إن أريد الحاجه بالذات التى فى الوجودات فالمراد بالإمكان هو الإمكان بمعنى الفقر- و مرجع الكلام حينئذ إلى الذاتيه الغير المعلله كما قلناه، س ره

۲- أى فى الجمله و التعينات حسب التعينات فافهم، ن ره

۳- مراده من القدم بنحو من التبعيه و الانجرار و بنوع من الاعتبار لا بالذات و الاستقلال جل الواجب جل اسمه عن الشريک و الأمر الذى يتصف بهذا النحو من القدم- هو الأمر الأمرى لا الخلقى و له تعالى صفات حقيقيه كماليه هى عين مرتبه كنه ذاته تعالى و صفات إضافيه غير كماليه زائده على مرتبه كنه ذاته تعالى متأخره عنها و هذه الزياده لا تنافى عينيه الصفات مطلقا فى حقه تعالى كمال الإخلاص نفى الصفات الزائده عنه تعالى مطلقا إضافيه كانت أم حقيقيه فاعتبر حق الاعتبار فإن المقام غامض جدا و قل من يدرک حق الإدراک و يصل إلى ما أشرناه، ن ره

الغير كونها متعلقه بالغير مقوم لها كما أن الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود لذاته فالذات التى هى من تلقاء الغير كونها من تلقاء الغير و فاقتها إلى الغير مقوم لها- فلا يسوغ أن يستمر الذات المفتقره ذاتا مستغنيه كما لا يجوز أن يتسرمد المستغنى عن جميع الأشياء مفتقرا و إلا فقد انقلب الحقائق عما هى عليه و هذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا من كون استناد الممكن إلى الجاعل من جهه وجوده الذى يتقوم بوجود فاعله لا من جهه ماهيته فنفس الوجود مرتبط إلى الفاعل و ارتباطه إلى الفاعل مقوم له أى(۱) لا يتصور بدونه و إلا لم يكن الوجود هذا الوجود كما أن الوجود الغير المتعلق بشى ء هو بنفسه كذلك فلو عرض له التعلق بالغير لم يكن الوجود ذلك الوجود فالافتقار للوجود التعلقى ثابت أبدا حين الحدوث و حين الاستمرار و البقاء جميعا فحاجته فى البقاء كحاجته فى الحدوث بلا تفاوت لا بمعنى أن كونه بعد العدم أثر الفاعل أو كونه بعد كون سابق أثره بل هما لازمان لنفس الوجود بلا جعل و تأثير كما مر إنما المجعول و أثر الجاعل نفس الوجود لا تصييره ذا اللوازم التى من جملتها(۲) كونه غير أزلى فليس للحق إلا إفاضه نور الوجود على الأشياء و إدامتها و حفظها و إبقاء ما يحتمل البقاء قدر ما يحتمل و يسع له بحسب هويته و أما النقائص و القصورات فهى لها من ذاتها مثال ذلك على وجه بعيد(۳) فيضان نور الشمس على الأجسام القابله بلا منع و بخل فلو حجب بعض الأجسام عن ورود شعاعها عليه لكان من جهته لا من جهتها فالذات الأحديه لا تزال تضى ء هياكل الممكنات و يخرجها من ظلمه ليل العدم إلى نور نهار الوجود بحيث لو فرض الوهم أنه تعالى يمسك عنها إفاضه الوجود لحظه- لعادت إلى ظلمه ذاتها الأزليه فسبحان القوى القدير الحكيم الذى يمسك السماوات

۱- فإنه نفس الارتباط لا شى ء له الارتباط فامتناع من باب امتناع انفكاك الشى ء عن نفسه فافهم، ن ره

۲- إشاره إلى ما أشرنا إليه فى شرح ما سبق منه قدس سره من إثبات القدم لبعض أنحاء الوجودات الإمكانيه و هى الأمريه حيث نفى ما أثبت فافهم، ن ره

۳- وجه البعد أن ليس فيما نحن فيه شى ء ثابت كالأجسام و يتجلى له الحق كتجلى الشمس لها فالأشياء مظاهر نوره و مجالى جماله و جلاله من دون أن يتصور شى ء متقرر قبل التجلى بل شى ء غير مراتب التجليات و تعيناتها، ن ره

و الأرض أن تزولا و لئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده و ما أشد سخافه وهم من يرى أن حاجه العالم إلى قيوم السماوات و الأرض و من فيهما و ما عليهما فى حال الحدوث لا فى حال البقاء حتى صرح بعض من هؤلاء القائلين بهذا القول جهلا و عنادا- أن البارى لو جاز عدمه لما ضر عدمه وجود العالم بعده(۱) لتحقق الحدوث بإحداثه و هذا غايه الجهل و الفساد فى الاعتقاد على أن كل عله ذاتيه(۲) فهى مع معلولها وجودا و دواما كما سنذكره فى مباحث العله و المعلول.

و من الشواهد فى ذلك حراره النار الفائضه من جوهرها أعنى صورتها على ما حولها من الأجسام للتسخين و هكذا يفيض من الماء الرطوبه و البلل على الأجسام المجاوره له و الرطوبه جوهريه و ذاتيه للماء كما أن الحراره للنار كذلك و هكذا يفيض من الشمس النور و الضياء على الأجرام الكوكبيه و العنصريه لأن النور جوهرى للشمس و الفعل الذاتى لا يتبدل و كذلك يفيض الحياه من النفس على البدن إذ الحياه جوهريه لها و صوره مقومه لذاتها فلا يزال ينشأ منها الحياه على البدن الذى هو جسم ميت فى ذاته حى بالنفس ما دام صلوحه لإفاضه الحياه عليه من النفس باقيا(۳) فإذا فسد صلوحه لقبول الحياه تخلت و لخراب البدن ارتحلت و كذلك نسبه كل عله ذاتيه مع معلولها و يجى ء أن نسبه الإيجاد إلى المؤلف(۴) و المركب كالبناء

۱- اعلم أن من المعلولات ما يكون عله حدوثه غير عله بقائه كالبناء فإن عله حدوثه البناء و عله بقائه يبس العنصر و منها ما يكون عله حدوثه هى عله بقائه كالقالب المشكل للماء و العالم بالنسبه إلى الواجب تعالى من قبيل الثانى لكونه واجب الوجود بالذات و واجب الوجود من جميع الجهات لا من قبيل الأول فمن تفوه بأنه لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم فاحث التراب فى فيه، س ره

۲- احتراز عن العلل الإعداديه فإن عليتها بضرب من التوسع و هو العليه الاتفاقيه و البختيه فليست بعليه حقيقيه فتدبر، ن ره

۳- هذا يتصور على وجهين وجه هو حصول الاستغناء للنفس عن البدن و عن استعماله حسب استكماله و حينئذ يحل الأجل و هو الأجل الطبيعى و وجه هو فساد صلوحه لتعلق النفس قبل أن يتم استكمالها و هذا يتطرق من الأسباب الاتفاقيه الخارجيه- و حينئذ يحل الموت و هو الأجل الاخترامى، ن ره

۴- ما يصدر عن المؤلف بالذات هو انبعاث نفسه إلى بعث طبعه على الحركه التى هى عين تحريكه للأعضاء و أما خصوص اقتران أجزاء المركب كاللبنه و الحجر و غيرهما و اختلاطها بهيأه خاصه فهو يحصل من قوى المؤلف بالعرض لا بالذات و هذا النحو من التأثير بالعرض يسمى بالبخت و الاتفاق، ن ره

للبيت و الخياط للثوب مغالطه نشأت من عـدم الفرق بين ما بالـذات و ما بالعرض- و أخـذ ما ليس بعله عله و البارى أجل من أن يكون فعله مجرد التأليف و التركيب كما زعموه بل فعله الصنع و الإبداع و إنشاء الوجود و الكون و ليس الإبداع و الإنشاء تركيبا و لا تأليفا بل تأسيس و إخراج من العـدم إلى الوجود و المثال فى الأمرين المـذكورين يوجه كلام المتكلم و كتابه الكاتب فإن أحدهما يشبه الإيجاد و الآخر يشبه التركيب فلأجل هذا بطل الأول بالإمساك دون الثانى فإنه إذا سكت المتكلم بطل الكلام و إذا سكن الكاتب لا يبطل المكتوب فوجود العالم عن البارى جل مجده كوجود الكلام عن المتكلم فالوجودات العقليه و النفسيه و الآنيات الروحيه و الجسميه(١) كلها كلمات الله التى لا تنفد و لو كان بحر الهيولى العنصريه مدادا لكلمات ربه الوجوديه لنفد البحر قبل أن تنفـد كلمات ربه و لو جئنا بمثله مـددا من أبحر الهيوليات الفلكيه(٢) تثنيه لقوله تعـالى وَ لَوْ أَنَّ مـا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ ما نَفِدَتْ كَلِماتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

فصل (١٥) فى أن الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد

لما تيقن أن كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد و ما لم يترجح عدمه كذلك لم ينعدم فلا بد له فى رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه- فالآن نقول إن ذلك السبب المرجح ما لم يبلغ ترجيحه إلى حد الوجوب لم يكن

١- أى من حيث إنه نوع، ن ره

٢- كما ترى أن بحر الهيولى نفد إذ لا هيولى مجرده و لم تنفد كلمات الله الوجوديه- إذ لا ينقطع فيضه و لا يمسك رحمته و لا يجوز عليه الصمت و كذا الكلام فى سبعه أبحر، س ره

السبب المرجح مرجحا فالأولويه الخارجه الغير الواصله إلى حد الوجوب بسبب الغير غير كافيه كما ظنه أكثر المتكلمين فما دام الممكن فى حدود الإمكان لم يتحقق وجوده أ ليس إذا لم يصل إلى حد الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده و يجوز عدمه- فلا يتعين بعد التخصيص بأحدهما دون الآخر فيعود طلب المخصص و المرجح جذعا و الأولويه(۱) مستويه(۲) النسبه إلى الجانبين فيحتاج المعلول رأسا إلى ضم

۱- فإن نسبه المرجح المفروض على الاستواء حينئذ فصارت الأولويه استواء النسبه بالحقيقه فتدبر، ن ره

۲- إن قلت مع فرض أولويه الوجود كيف يمكن دعوى الاستواء قلت كما أن المرجح الموجب كان مستوى النسبه إلى الجانبين ما لم يبلغ الترجيح إلى حد لم يبق إلا جانب واحد فكذلك المرجح الجاعل للوجود أولى لا واجبا إذ لم يسد ذلك الجاعل جميع أنحاء عدم المعلول حتى لا يبقى الجانبان و لم يتحقق الاستواء فالأولويه تقوم مقام ذات الفاعل مع قطع النظر عن المرجح الغائى الموجب للوجود أو العدم و قول الخصم لا استواء إذ قد تعلق الأولويه بالوجود مغالطه من باب اشتباه ما فى الذهن بما فى الخارج- إذ الوجود لم يحصل بعد فى الخارج حتى يتعلق به الأولويه فالوجود بالأولويه كالوجود بالتساوى بلا فرق و كما أنه لا إمكان فى حال العدم و لا فى حال الوجود الخارجى أو الذهنى أو الحالى أو الاستقبالى كما مر إلا باعتبار المرتبه كذلك لا أولويه أصلا. تقرير آخر لو لم يكن الأولويه مستويه بل متعلقه بأحد الطرفين جاء لزوم التعلق و وجوبه و الفرض أنه لا وجوب و أيضا الأولويه ماهيه من الماهيات فهى أيضا مستويه النسبه إلى الوقوع و اللاوقوع فوقوعها و لا وقوعها جائز. قال المحقق الشريف و قد يمنع الاحتياج إلى مرجح بأنه لم لا يكفى فى وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العله الخارجه و ليس هذا بممتنع بديهه إنما الممتنع بديهه وقوع أحد المتساويين أو المرجوح. أقول قد ظهر جوابه بما ذكرناه على أن الوقوع مع فرض الأولويه مناف لها- و أى فرق بينه و بين ما إذا وقع بالإيجاب إذ لم يكن حاله على تقدير الإيجاب إلا هذه الحال و الوجوب فى العقل غير الوجود و من الاعتبارات السابقه عليه و فى الخارج عينه- فإذا علمنا بوجود ممكن بكشف ذلك الوجود عن وجوبه و إيجاب العله إياه. إن قلت هذا هكذا عندكم و عند القائل بالأولويه حيثيه الوجود كاشفه عن حيثيه الأولويه و ليست كاشفه عن حيثيه الوجوب. قلنا إنا لا نعنى بالوجوب إلا ما يكون منشأ لانتزاع الموجوديه فإن سميتم هذا أولويه فلا تنازع معكم هى التسميه فإن شئتم سموا ذلك إمكانا و كيف يكون حيثيه الوجود و هو حيثيه تأبى عن العدم كاشفه عن حيثيه الأولويه و هى حيثيه لا تأبى عن العدم و إن كان العدم مرجوحا بخلاف حيثيتى الوجود و الوجوب و بالجمله تجويز وقوع وجود الممكن بالأولويه الغير البالغه إلى حد الوجوب الناشئه من الغير مثل أن يقال يقع الكون على السطح مثلا- بمجرد تصور الفاعل إياه و التصديق به و الإراده له و نصب السلم و طى درجات السلم إلا الدرجه الأخيره و بالجمله يقال بوقوع المعلول بلا تحقق الجزء الأخير من العله التامه و معلوم أن تحقق أكثريه الشرائط و العلل الناقصه لا يصادم استواء الوجود و العدم بالنسبه إلى ماهيه الكون على السطح لأن تلك الأكثريه مأخوذه فى ظرف العقل فكذا تحقق المرجح الأولوى الغير الموجب و لو كانت غير متناهيه لا ينافى تساوى إيقاع الوجود و لا إيقاعه بالنسبه إلى الفاعل بعد لأن تلك الأولويات مأخوذه فى طرف الممكن فوقوع الوجود بدل لا وقوعه من الفاعل ترجيح بلا مرجح و إنما بسطنا الكلام لكون المقام محل الاشتباه فلا تحبط، س ره

شی ء آخر ثالث مع العله و الأولویه ثم مع انضمامه لو لم یحصل الوجوب بل کان بحسبه جواز الطرفین فلم یقف الحاجه إلی المرجح لأحدهما و هکذا حتی ینتهی الأمر إلی مرجحات و أولویات غیر متناهیه و لا یکون مع ذلک قد حصل تعین أحد الطرفین إذ کل مرتبه فرضت من المراتب الغیر المتناهیه یأتی الکلام فی استواء نسبه الأولویه المتحققه فیها الغیر الموجبه إلی الجانبین بحاله مع فرض حصول ما فرض سببا مرجحا- فاستواء نسبه هذه الأولویه إلی طرفی الفعلیه و اللافعلیه مع تحقق تلک الأسباب الغیر المتناهیه باق علی شأنه من دون أن یفید تعینا لأحد الطرفین فلا یکون ما فرض سببا مرجحا سببا مرجحا فقد ظهر أن المفروض مستحیل من غیر أن نستعین فی بیانه باستحاله ذهاب السلسله الغیر المتناهیه من العلل و المعلولات لأنها مما لم یحن حینه بعد- بل من جهه أن ما فرضناه عله مخصصه لم یکن إیاها فکان الشی ء غیر نفسه و هو محال.

و بالجمله الوجوب منتهی سلسله الإمکانات و الفعلیه الذاتیه مبدأ انبثاث شعب القوی و إعدام الملکات فلهذا قیل إن وجوب الشی ء قبل إمکانه و فعلیته قبل قوته- و صورته سابقه علی مادته و خیره مستول علی شره بل وجوده قاهر علی عدمه- و رحمه الله سابقه علی غضبه کما سیتضح بک فی مباحث القوه و الفعل.

و بالجمله فقد صح إذن أن کل ماهیه ممکنه أو کل وجود إمکانی لا یتقرر و لا یوجد ما لم یجب تقرره و وجوده بعلته فلا یتصور کون العله عله ما لم یکن ترجیحها للمعلول ترجیحا إیجابیا فکل عله واجبه العلیه و کل معلول واجب المعلولیه و العله الأولی

كما هو واجب الوجوب كـذلك واجب العليه فهو بما هو واجب الوجود واجب العليه فكونه واجبا بـذاته هو كونه مبـدأ لما سواه كما سنبين إن شاء الله العزيز

فصل (۱۶) فی أن كل ممكن محفوف بالوجوبين و بالامتناعين

اشاره

إن ما مضـی فی الفصل السابق هو ثبوت الوجود السابق للممكن الناشـی من قبل المرجـح التام لأحـد طرفی الوجود و العـدم قبل تحققه و بـإزائه الامتنـاع السابق اللازم من اقتضاء العله ذلك الطرف بعينه ثم بعـد تحقق الوجود و العـدم يلحق وجوب آخر- فی زمان اتصاف الماهيه بأحـد الوصـفين من جهه الاتصاف به على الاعتبار التحيثی- فإن كل صـفه يجب وجودها للموصوف حين الاتصـاف بهـا من حيث الاتصاف بها- و هـذا هو الوجوب اللاحق المسـمى بالضـروره بحسب المحمول و بإزائه الامتناع اللاحق بالقيـاس إلى مـا هو نقيض المحمول فكل ممكن سواء كان موجودا أو معـدوما لنفسه أو لغيره فإنه يكتنفه الوجوبان و الامتناعان بحسب ملاـحظه العقـل و لاـ يمكن الخلو عنهمـا بحسب نفس الأمر أصـلا لا باعتبار الوجود و لا باعتبار العـدم و إن كانت ماهيه الممكن فی نفسـها و بما هی بحسبه على طباع الإمكان الصـرف خاليه عن الجميع- أما عدم الخلو عن الوجوب السابق وجودا و عـدما و كـذلك الامتنـاع السـابق اللاـزم له فقـد مر و أمـا الوجوب و الامتناع اللاحقان فلأن الوجود محمولا كان أو رابطه ينافی عـدمه و العـدم الوجود المقابل له فإمكان العدم فی زمان الوجود و معه يساوق جواز الاقتران بين النقيضـين فيلزم اسـتحاله ذلك الإمكان و اسـتحالته يقتضی استحاله العدم- المساوقه لوجوب مقابله الذی هو الوجود و كذلك حكم إمكان وجود الشی ء حين عدمه فقد ثبت ما ادعيناه.

و ممـا يجب أن يعلم أنه كمـا أن الوجوب السـابق للممكن بـالغير فكـذلك وجوبه اللاـحق أيضـا و هكـذا قيـاس الامتنـاعين فی كونهما جميعا بالغير إذا أريد من

الممکن ماهیته و أما إذا أرید وجوده فالأخیران من الوجوب و الامتناع ذاتیان له أما بیان الأول فلأن الموصوف بالوجوب علی التقدیر المذکور إنما هی الماهیه- بشرط الوجود علی أن یکون الوجود خارجا عنها لا مجموع الماهیه و مفهوم الوجود- فالماهیه الموجوده متقدمه علی وجوبها اللاحق و ضروره وجودها بحسب الواقع- لا تنفک عن إمکانه لها بحسب نفسها و أما بیان الثانی فلأن(۱) صدق مفهوم الموجود- علی حقیقه کل وجود من قبیل صدق ذاتیات الشی ء علیه حیث إنها ضروریه ذاتیه ما دامت الذات متحققه و لیست نسبه الشی ء إلی نفسه بالإمکان بل بالوجوب نعم لو جرد الوجودات الخاصه الإمکانیه بحسب الفرض عن تعلقها بجاعلها لم یبق لها عین و ذات أصلا بخلاف الماهیات فإنها حین صدور وجودها عن العله فهی بحسب ذاتها ممکنه الوجود فکل عقد اتحادی أو ارتباطی لا یخلو عن الوجوب اللاحق و الضروره بحسب المحمول سواء اقترن ذلک بالضروره المطلقه الأزلیه کقولنا الله موجود قادر- أو بالضروره الذاتیه المقیده بالذات أو الوصفیه المقیده بالوصف داخلا أو خارجا أو بالإمکان الذاتی و بالجمله إذا وقع أحد طرفی الوجود و العدم لماهیه وقتا ما- فإن نسب طرفه الآخر إلی الماهیه من حیث هی کان ممکن اللحوق لها فی ذلک الوقت البته و إن قیس إلی نفس ذلک الطرف أو إلی الماهیه من حیث تلبسها به کان ممتنعا علیها لا بحسب ذات تلک الماهیه بل بحسب قیدها أو تقییدها به المنافیان لهذا الطرف الآخر فالامتناع امتناع بالغیر علی أحد الاعتبارین و بالذات علی ثانیهما.

وهم و تنبیه:

ربما توهم متوهم أن ذات الممکن المأخوذ مع الوجود ممتنع له العدم امتناعا ذاتیا نظرا إلی المجموع لکون اجتماع

۱- عد مفهوم الموجود بالنسبه إلی مصداق الوجود ذاتیا لا یخلو عن مسامحه ما- و لذلک ألحق به قوله حیث إنها ضروریه ذاتیه و قد تقدم بیان أن الوجود لیس نوعا- و لا جنسا و لا فصلا و لا کلیا و لا جزئیا فحقیقه الأمر أن مفهوم الوجود مفهوم اعتباری انتزاعی من العناوین الذهنیه التی لا تحقق لها فی الخارج من الذهن و إلا لکان الوجود الذی حیثیه ذاته عین الخارجیه جائز التحقق فی الذهن کالخارج فکانت حیثیه ذاته غیر حیثیه الذهن و الخارج فکانت ماهیه متساویه النسبه إلی الوجود و العدم هذا خلف، ط

النقیضین محالا لذاته فیکون ما بإزائه(۱) وجوبا ذاتیا لا بالغیر فیلزم کون الممکن المرکب واجبا بالـذات فیجب علیه أن یتنبه مما کررنا الإشاره إلیه أن الضـروره هاهنا لیست مطلقه أزلیه بل ضـروره بشـرط الذات فکما أن الإنسان إنسان بالضروره ما دام کونه إنسانا فکـذلک الإنسان الموجود موجود بالضـروره ما دام کونه موجودا- فهذا بالحقیقه وجوب بالغیر لأن الوجودات الإمکانیه و اتصـاف الممکنـات بهـا إنمـا یکـون بعـد تـأثیر الفاعـل إیاهـا و من هاهنـا وضـح أن وجـوب الوجـود فی المرکب من الواجـبین المفروضـین إنما هو بالغیر لا بالـذات و کذا الامتناع فی المرکب من الممتنعین امتناع بالغیر لأن المجموع فی مرتبه أحد الجزءین لیس واجبا و لا ممتنعا بل ما دام کونه مجموعا.

و مـا أسـخف مـا اعتـذر بعضـهم من لزوم الوجوب الـذاتی فی الماهیه المأخوذه مع الوجود أن هـذا المجموع أمر اعتباری لکون الوجود عنده اعتباریا فمجموع الذات مع القید لا یکون إلا من الاعتبارات العقلیه فکیف یکون معروض الوجوب.

و ذهل عن أن أحدا لا یروم أن نفس مفهوم هذا الملحوظ مع قطع النظر عن ما یحکی عنه و یطابقه له الوجوب اللاحق بل ما رام إلا أن مطابق هـذا المفهوم فی نفس الأمر و هو الـذات المأخوذه من حیث کونها موجوده له الوجود و الوجوب- أعنی(۲) ما إذا عبر عنه العقل حیث الماهیه بالوجوب سواء کان للوجود صوره فی الخارج- کما هو المذهب المنصور أم لا.

و لبعض الأماجـد الکرام مسـلک آخر فی هـذا المقام تلخیصه أنه کلما امتنع طرف العدم مثلا حین الوجود علی الذات یجب أن یجب للذات اللابطلان حین الوجود و هو أعم من الوجود حین الوجود و من العدم رأسا فی الآزال و الآباد- فلم یلزم من ضروره هـذا الأعم ضـروره هـذا الأخص بل یمکن تحققه فی ضـمن العدم فی جمیع الأزمنه و الأوقات فإذن لحوق وجوب الوجود حین الوجود بسبب الغیر و یمکن انسلابه

۱- حاصـله أن جواز العـدم فی حـال الوجود مسـتلزم لاجتمـاع النقیضـین و هو محال بالـذات و المسـتلزم للمحال بالـذات محال بالذات فالوجود واجب بالذات، س ره

۲- و هو عند هذا القائل حیثیه انتساب نفس الماهیه إلی الجاعل، س ره

فی نفسه و بحسب ذات الممكن.

و أنت تعلم أن هـذا الكلام على تقـدير تمامه إنما يجدى لو لزم وجوب الوجود- من مجرد امتناع العدم و أما إذا قيل إن الماهيه المحيثه بالوجود يجب لها الوجود وجوب(۱) الجزء للكل و وجوب العله للمعلول باعتبار كونه معلولا فإن الممكن الموجود سواء كان حيثيته الوجود له بحسب التقييد و الجزئيه أو بحسب التعليل و الشـرطيه- لا بد له من الوجود لا يتصور انفكاكه عنه و كل ما كـان كـذلك كـانت ضـروريه ذاتيه- و كـذا الحال فى الممكن الموصوف بكونه صادرا عن الجاعل يجب له وجود الجاعل من حيث كونه صـادرا عنه و لهـذا لا يتصور انفكـاك العـالم من حيث إنه صـنع البـارى عن البـارى فـالعله مقومه لوجود المعلول و المقوم للشى ء واجب له و لهذا

ورد: أن الله تعالى قال مخاطبا لموسى بن عمران يا موسى أنا بدك اللازم

فالمصير إلى ما حققناه.

و بعض من تصـدى لخصومه أهـل الحق بالمعـارضه و الجـدال و التشـبه بأهـل الحـال بمجرد القيل و القال كمن تصـدى لمقابله الأبطـال و مقـاتله الرجـال بمجرد حمـل الأثقال و آلات القتال قال فى تأليف سـماه تهافت الفلاسـفه إن قياس الطرف الآخر إلى الممكن له اعتبـارات- أحـدها أن يقـاس إلى ذات الممكن من حيث هى مع قطع النظر عن الواقع فيهـا- و بهـذا الاعتبـار يكون ممكنا لها فى ذلك الوقت بل فى جميع الأوقات.

و ثانيها أن يقاس إليها بحسب تقييدها بالطرف الواقع على أن يكون قيدا

۱- هـذا إذا كانت الحيثيه التقييديه داخله فى الموضوع بما هو موضوع و وجوب العله للمعلول إنما هو إذا كانت الحيثيه تعليليه و لاـ يخفى أنه رد على جواب السـيد بتغير الشـبهه و إنمـا قـال على تقـدير تمـامه لأـنه غير تام من جهه أن بناء الامتناع و غيره على مقـايسه المفهوم إلى مطلق الوجود و مطلق العـدم فـالحركه مثلا ممكنه لقبوله مطلق الوجود لا الوجود القار مثلا و الممتنع ممتنع لوجوب مطلق العدم له لا العدم الخاص- فالعدم حين الوجود خاص و أيضا حين الوجود فى كلامه جعله قيد المحمول الذى هو العـدم و البطلان و هو قيد الموضوع لأنه معنى الماهيه الموجوده فتقييد العدم به تكرار فالماهيه الموجوده فى حين الوجود ممتنع العدم فنقيضه و هو الوجود واجب، س ره

لا جزءا و حينئذ إن اعتبر ثبوت الطرف الآخر لنفس الذات المقيده بذلک الطرف من حيث هی من غير أن يکون للتقييد دخل فيما ثبت له الطرف الآخر يکون ممکنا لها دائما و ممتنعا لها بالغير فی ذلک الوقت و إن اعتبر ثبوته لها لا من حيث هی بل من حيث تقيدها بذلک الطرف فقد يکون الطرف الآخر ممکنا بالذات(۱) بل واقعا و قد يکون ممتنعا بالذات مثلا إذا اعتبر الممکن الموجود من حيث إنه موجود فالعدم ممکن له بل واقع بل واجب و لا يلزم من هذا اجتماع النقيضين لأن(۲) الموصوف بأحدهما الذات من حيث هی و بالآخر الذات من حيث التقييد و إذا اعتبر الممکن المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود ممتنع له بالذات.

و ثالثها أن يقاس إليها مع تقييدها بحيث يکون المقارن جزءا لما ثبت له الطرف الآخر و يتأتى فيه أيضا التقسيمان المذکوران فی الثانی و لزوم توهم اجتماع النقيضين هنا أبعد(۳) فقد حصل من ذلک أن ما وقع هذه الاعتبارات بالقياس إليه فی الاعتبارين الأولين ممکن بالذات و فی الأخيرين ممتنع بالذات انتهى ما ذکر و فساده يظهر بالتدبر فيما أسلفنا بيانه من أن الکلام ليس فی امتناع أحد الطرفين- بالقياس إلى الطرف الآخر بحسب ما يعتمله الذهن من دون محاذاته لما هو الواقع- کما ينادی إليه کلام هذا القائل بل المنظور إليه فی الطرف الآخر نحو وقوعه فی نفس الأمر فإن الذات المتلبسه بالوجود مثلا سواء أخذت على الوجه الثانی أو على الوجه الثالث يستحيل عدمه فی الواقع و ظاهر أن موضوع أحد الطرفين هو بعينه ما يقاس إليه الطرف الآخر و يحکم بامتناع لحوق ذلک الطرف به امتناعا ذاتيا و ليس المراد من

۱- و ذلک إذا کان الطرف الآخر هو العدم و قد يکون ممتنعا و ذلک إذا کان الطرف الآخر هو الوجود کما يصرح به، س ره

۲- لأنها القابله للوجود و قيامه بالماهيه من حيث هی و بالآخر و هو العدم الذات من حيث التقييد بالوجود إذ لا وجود لها حينئذ لأن الوجود اعتباری و هذا هو المناسب لمذاق الإمام و ينادی به قول المصنف فيما يأتی کما ينادی إلخ، س ره

۳- وجه الأبعديه هو کون ما به الاختلاف فی الأول تقييدا و ما به الاختلاف هاهنا هو نفس القيد و ظاهر أن الاختلاف بالتقييد أضعف من الاختلاف بالقيد و إن کان کلا منهما قيدا فافهم، ن ره

التحيث بأحد الطرفين فی الاعتبار الثانی أن یؤخذ مفهوم التحیث و یضم إلی أصل الذات- حتی یحصل منه مرکب اعتباری و حکم بوجوب عدمه و قیل یتعدد موضوع المتقابلین- فالمراد من الذات المتلبسه بأحد الطرفین کالوجود مثلا هو اعتبار تلک الذات علی وجه یکون مصداقا لما یعبر عنه و یحکی عنه العقل بهذا المفهوم الذهنی الذی هو مفهوم التحیث بهذا الطرف و لا شبهه فی أن الذات المأخوذه علی هذا الوجه الذی یمکن الحکایه عنها بحسبه بما ذکر یمتنع لحوق الطرف الآخر له بالذات و لا شبهه أیضا أن لیس فی تلک الذات المحکی عنها بما ذکرناه ترکیب بحسب الواقع إلا فی الاعتبار الذهنی حتی یختلف موضوع الطرفین فثبت الامتناع الذاتی للطرف الآخر- و من امتناعه الذاتی یلزم الوجوب الذاتی لمقابله علی أن ما یتمحل هذا القائل لا یجری(۱) فی نفس الوجود الذی هو بعینه جهه الوجوب اللاحق فی کل شی ء و هو بعینه ذات موجوده کما قررناه و بمجرد نفسه ینحل إلی موضوع و صفه هی أحد المتقابلین فی قولنا الوجود ثابت و یمتنع له لذاته قولنا لا ثابت فلا محیص إلا فیما أسسناه فی هذا المقام من الفرق بین الوجوبین اللازم منهما غیر محذور و هو الوجوب المقید بدوام ذات الموضوع و المحذور منهما غیر لازم و هو الوجوب المطلق الأزلی.

ذیل:

کل ممکن(۲) لحقه الوجود و الوجوب(۳) لغیره فی وقت من الأوقات فإنه کما یمتنع عدمه فی ذلک الوقت کذلک یمتنع

۱- هذا جواب برهانی و لیس جدلیا إلزامیا حتی یقال إنه لیس قائلا بأصاله الوجود، س ره

۲- هذه قاعده نفعها عظیمه بیانها أنه إذا لحق الوجود بالممکن فی وقت فلا یمکن ارتفاعه لا فی ذلک الوقت بمقتضی الوجوب اللاحق و لا فی غیر ذلک الوقت إذ لم یقع فیه حتی یمکن ارتفاعه و لا عن الواقع مطلقا إذ الطبیعه ترتفع بارتفاع جمیع أفرادها و هذا ما قیل أن الأشیاء بالنسبه إلی المبادی العالیه واجبات ثابتات فضلا عن مبدإ المبادی- فکل فی حده حاضر لدیه و لا دثور و لا زوال بالنسبه إلیه و من أسمائه الحسنی یا من لا ینقص من خزائنه شی ء و لا تبدل فی علم الله تعالی هذا فی الماهیه من حیث التحقق- و أما الوجود الخاص الحقیقی فیمتنع علیه العدم إذ الشی ء لا یقبل نقیضه و لا ضده و لا موضوع له حتی یقبل العدم بطریان ضده علی موضوعه فافهم، س ره

۳- و هذه نظریه شریفه تستتبع نظریات أخری منها أن ثبوت کل موجود مادی یستلزم ثبوت موجود مجرد مسانخ لوجوده المادی مهیمن علیه و ذلک أن هذا الموجود المفروض کما یمتنع عن قبول العدم بالنسبه إلی الواقع المطلق کذلک یمتنع عن قبول کل تغیر و تبدل مفروض لأن التغیر کیفما فرض لا یخلو عن انعدام ما و کل مادی فإنه من حیث إنه مادی لا یمتنع عن قبول تغیر ما و تبدل ما ففی کل مرتبه من مراتب الموجودات المادیه موجود مجرد لا یقبل الزوال و التغیر و هو المطلوب- و التنبه إلی هذه النظریه هو الذی دعا بعض علماء الطبیعه من الغربیین أن احتمل انقطاع الحاجه إلی العله لقصره العله فی العله المادیه و قد ذهب علیه أولا أن تحقق النسبه- بین الموجود المادی و بین مطلق الواقع لا یبطل النسبه بین المادیات أنفسها- و ثانیا أن العله غیر منحصره فی العله المادیه بل من العله العله الفاعلیه التی لا غنی عنها لموجود إمکانی و سیجی ء إثباتها، ط

عدمه فی مطلق نفس الأمر أی ارتفاعه عن الواقع(۱) مطلقا بلا تقییده بالأوقات المباینه لذلک الوقت لأن ارتفاعه عن الواقع إنما یصح بارتفاعه عن جمیع مراتب الواقع و المفروض خلافه فمعنی جواز العدم للممکن الموجود فی وقت جوازه بالنظر إلی ماهیته لا بالنظر إلی الواقع

فصل (۱۷) فی أن الممکن قد یکون له إمکانان و قد لا یکون

إن بعض الممکنات(۲) مما لا یأبی مجرد ذاته أن یفیض من جود المبدإ الأعلی بلا شرط خارج عن ذاته و عما هو مقوم ذاته فلا محاله یفیض عن المبدإ الجواد بلا تراخ و مهله و لا سبق عدم زمانی و استعداد جسمانی لصلوح ذاته و تهیؤ طباعه للحصول و الکون و هذا الممکن لا یکون له إلا نحو واحد من الکون و لا محاله نوعه منحصر فی شخصه إذا الحصولات المختلفه و التخصصات المتعدده لمعنی

۱- مراده من الواقع مطلقا هاهنا طبیعه الواقع و سنخه من دون ملاحظه تعینه بمرتبه معینه أو مراتب بعینها منه فافهم جدا، ن ره

۲- بل بناء علی ثبوت أرباب الأنواع جمیع الماهیات بحسب النشأه العقلیه لها إمکان واحد و بحسب النشأه الدنیاویه المادیه لها إمکانان فإن مذهبه أن أرباب الأنواع- ماهیاتها بعینها هذه الماهیات إلا أنه قدس سره أراد بالبعض حصص ماهیه واحده و بعض مراتب نوع واحد و لهذا عبر بالممکن دون الماهیه، س ره

واحد نوعى إنما يلحق لأجل أسباب خارجه عن مرتبه ذاته و قوام حقيقته فإن مقتضى الذات و مقتضى لازم الذات داخلا كان أو خارجا لا يختلف و لا يتخلف فلا مجال لتعدد التشخصات و تكثر الحصولات و بعضها مما لا يكفى ذاته و مقوماته الذاتيه- فى قبول الوجود من دون استعانه بأسباب اتفاقيه و شروط غير ذاتيه فليس له فى ذاته إلا قوه التحصل من غير أن يصلح لقبوله صلوحا تاما ثم بعد انضياف تلك الشروط- و المعدات إلى ما يقبل قوه وجوده و هو المسمى بالماده يتهيأ لقبول الوجود و يصير قريب المناسبه إلى فاعله بعد ما كان بعيد المناسبه منه فلا محاله ينضم إلى إمكانه الذاتى إمكان آخر متفاوت الوقوع له ماده حامله ذات تغير و زمان هو كميه تغيرها و انتقالها من حاله إلى حاله أخرى حتى انتهت إلى مواصله ما بين القوه القابله و القوه الفاعله ليتحصل من اجتماعهما و يتولد من ازدواجهما شى ء من المواليد الوجوديه- و لما تحقق و تبين أن الممكنات مستنده فى وجودها إلى سبب واجب الوجود و القيوميه لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود و الإيجاد و كل ما كان كذلك استحال أن يخص بإيجاده و فيضه بعض القوابل و المستعدات دون بعض بل يجب أن يكون عام الفيض فلا بد أن يكون اختلاف الفيض لأجل اختلاف إمكانات القوابل و استعدادات المواد.

ثم إن للممكنات طرا إمكانا فى أنفسها و ماهياتها فإن كان ذلك كافيا فى فيضان الوجود عن الواجب بالذات عليها وجب أن تكون موجوده بلا مهله لأن الفيض عام و الجود تام و أن لا يتخصص وجود شى ء منها بحين دون حين و الوجود بخلاف ذلك لمكان الحوادث الزمانيه و إن لم يكن ذلك الإمكان الأصلى كافيا بل لا بد من حصول شروط أخر حتى يستعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات فلمثل هذا الشى ء إمكانان.

فقد ثبت أن لبعض الممكنات إمكانين.

أحدهما هو وصف عام و معنى واحد عقلى مشترك لجميع الممكنات و نفس ماهياتها حامله له.

و الثانى ما يطرأ لبعض الماهيات لقصور إمكانه الأصلى فى الصلاحيه لقبول إفاضه الوجود فلا محاله يلحق به إمكان بمعنى آخر قائم بمحل سابق على وجوده سبقا زمانيا به يستعد لأن يخرج من القوه إلى الفعل و هو الذى يسمى بالإمكان الاستعدادى و قد مر ذكره من قبل و بحسبه يمكن لماهيه واحده أنحاء غير متناهيه من الحصول و الكون لأجل استعدادات غير متناهيه يلحق لقابل غير متناهى الانفعال- ينضم إلى فاعل غير متناهى التأثير فيستمر نزول البركات و ينفتح باب الخيرات- إلى غير النهايه كما ستطلع على كيفيته و لو انحصر الإمكان فى القسم الأول لغلق باب الإفاضه و الإجاده و يبقى فى كتم العدم عدد من الوجود لم يخرج إلى فضاء الكون أكثر مما وقع و هو مبرهن الاستحاله فيما بعد إن شاء الله تعالى و ليس فى هذه الأحكام حيص عما ذهب إليه المحققون من أهل الشريعه و لا حيد عما يراه المحققون من أهل الحكمه القويمه إنما الزيغ فى الحكم بقدم المجعولات الزمانيه و لا نهايه(۱) القوى الإمكانيه فإن الحوادث المتسابقه و إن لم يكن حدوثها إلا بعد حركه و تغير و ماده و زمان و لكن الحوادث(۲) الإبداعيه سواء تجردت عن الزمان

۱- هذا سر لا يكشف حجاب الاحتجاب عن وجهه الوجيه إلا واحد بعد واحد و وارد بعد وارد و قل من يصل إليه حق الوصول و أنا بحول اسمه أقول و هو يقول الحق- إن المراد من هذا المرموز أن المتحرك بمعنى الخارج من القوه إلى الفعليه لا بد أن ينتهى إلى متحرك متغير متجدد بالذات الذى لا يتركب ذاته مما به بالقوه و مما به بالفعل و إلا للزم التسلسل فى المرتبات المجتمعه فهو بسيط سيال فى ذاته و ليس سيلانه و تغيره من قبل العله بل من قبل ذاته و هو المراد من الآن البسيط السيال و هو متن الدهر- و هو نسبه المتغير بالمعنى الأول إلى الثابت و مقدار حركه المتحرك بالمعنى الأول و هو المتغير و المتجدد على سبيل الانفعال و الاستكمال و القابل على التدريج للكمال- من المبدإ الفعال هو الزمان بل الزمان هو عين حقيقه هذا المتجدد الخارج من القوه إلى الفعليه شيئا فشيئا فينتهى الحوادث المتسابقه من جهه الطول إلى الدهر و الدهر متصل بالسرمد- فالفعل ثابت مستمر و المنفعل حادث كائن داثر فنقول بدوام الإفاضه و الإجاده لا بدوام المصنوع المسمى بالعالم فافهم جدا و اغتنم، ن ره

۲- اعلم أن الحوادث الإبداعيه التى اقترنت بالزمان و المكان لا على وجه الانفعال و التجدد كالفلكيات حيوانات تتقوم موادها بصور نفسانيه لا جزء لها بحسب المقدار و طبيعتها و نفسها شى ء واحد فى الوجود متغاير بالاعتبار إنما الأجزاء المقداريه لجسميه الفلك مثلا بالمعنى الذى هى ماده لا بالمعنى الذى هو جنس فهى حيه بالذات غير قابله للموت بطريق الكون و الفساد نعم قد تعدم و لا توجد لا أنها يموت- و فرق بين الفساد و العدم و هو الأعم كما أنه فرق بين التكون و الوجود فالاقتران لا على وجه الانفعال يلزمه الانعدام من دون أن يبطل شى ء و الوجود لا يبطل و إلا يلزم زوال علم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا و الوجود على نعت الاقتران لا يستلزم التكون بعد الفساد و مع ذلك يوجد و ينعدم يَوْمَ نَطْوِى السَّماءَ كَطَيِّ السِّجِلِ فرجع الموت فيها إلى رفع الاختلاط و يئول الانعدام هاهنا إلى طى الانبساط و يرجع الوجود هاهنا إلى حدوث الاقتران و إلى الظهور بصور الحدثان فافهم جدا، ن ره

و المکـان أو اقترنت بهمـا لاـ علی وجه الانفعـال و التجـدد لاـ یعتریهـا المسـبوقیه بالزمان و المکان بل هی فاعله الحرکات سواء کانت متحرکات أو مشوقات(۱) و البـاری تعـالی فوق الجمیع هو الأـول بلاـ أول کان قبله و الآخر بلا آخر کان بعـده و هو جل مجـده فعـل کله بلاـ قوه و وجوب کله بلاـ إمکان و خیر کله بلا شـر و تمام کله بلا نقص و کمال کله بلا قصور و غایه کله بلا انتظـار و وجود کله(۲) بلاـ مـاهیه و إنمـا یفیض منه علی غیره من کـل متغـایرین(۳) أشـرفهما و المقابـل الآـخر من اللوازم الغیر المجعوله الواقعه فی الممکنـات لأجل مراتب قصوراتها عن البلوغ إلی الکمال الأتم الواجبی و لمخالطه أنوار وجوداتها الضـعیفه بشوائب ظلمـات الأعـدام اللاـحقه بهـا بحسب درجـات بعـدها عن ینبوع النور الطامس القیومی و بالتفاوت فی مراتب النزول- و البعد عن الحق الأول یتضاعف الإمکانات و بتضاعفها یتفاوت الموجودات کمالا- و نقصا و اسـتناره و انکسافا و قد سـبق(۴) أن نسـبه الوجوب إلی الإمکان نسـبه تمام إلی نقص و أن کل ما وجب وجوده لا بذاته فهو لوضع شی ء ما لیس هو فی مرتبه ماهیته صار واجب الوجود مثاله الاحتراق لیس واجب الحصول فی ذاته و لکن عند

۱- و فی بعض النسخ أو متشوقات،

۲- کل ذلک لکون الوجود حقیقه أصیله مشککه ذات مراتب مترتبه فی الکمال و النقص و المرتبه العلیا منها هو المقام الواجبی جل مجده، ط

۳- و فی بعض النسخ متقابلین،

۴- إن کان المراد الإمکان بمعنی الفقر فکون النسبه هذه واضح إذ فقر الوجودات نوری لکونه عباره عن کونها تعلقیات الحقائق استنادیات الذوات و التعلق و الاستناد عین ذواتها الوجودیه النوریه و إن کان المراد به سلب الضرورتین أو تساوی الطرفین و هما من صفات الماهیات فکونه نقصا للوجوب مع عدم السنخیه إنما هو بالنسبه إلی العدم الصرف و اللاشی ء المحض، س ره

فرض التقاء القوه الفاعله بالطبع و القوه المنفعله بالطبع أعنی الصوره المحرقه و الماده المحترقه یجب حصوله فتفطن و تیقن أن مثار الإمکان و الفقر هو البعد عن منبع الوجوب و الغنی و مجلاب الفعلیه و الوجود هو القرب منه و الإمکان جهه الانفصال و عدم التعلق و ملاک الهلاک و الاختلال و الوجوب جهه الارتباط و الاتصال و مناط الجمعیه و الانتظام و حیث یکون الإمکان أکثر یکون الشر و الفقدان أوفر و الاختلال و الفساد أعظم و إذا قلت جهات العدم و سدت بعض مراتب الاختلال بتحقق بعض شرائط الکون و ارتفاع بعض صوادم البلوغ إلی الکمال حصل الإمکان الاستعدادی الذی هو کمال ما بالقوه من حیث هو بالقوه فی خصوص الظرف الخارجی کما أن الإمکان الذاتی هو کمال الماهیه المعراه عن الوجود علی الإطلاق من حیث هی کذلک فی أی نحو من الظروف و هو أوغل فی الخفاء و الظلمه و النقصان من الإمکان- الذی هو إحدی الکیفیات الاستعدادیه لکونه بالفعل من جهه أخری غیر جهه کونها قوه و إمکانا لشی ء فإن المنی(۱) و إن کان بالقیاس إلی حصول الصوره الإنسانیه له بالقوه لکن بالقیاس إلی نفسه و کونه ذا صوره منویه بالفعل فهو ناقص الإنسانیه تام المنویه بخلاف الإمکان الذاتی الذی هو أمر سلبی محض و لیس له من جهه أخری معنی تحصلی و لأن المقوی علیه فی الإمکان الاستعدادی هو أمر معین و صوره خاصه کالإنسانیه فی مثالنا بخلاف ما یضاف إلیه الإمکان الذاتی لأنه مطلق الوجود و العدم و إنما التعین ناش من قبل الفاعل من غیر استدعاء الماهیه بإمکانها إیاه- و لأن الإمکان الاستعدادی یزول عند طریان ما هو استعداد له بخلاف الإمکان الذاتی الذی هو بحسب حال الماهیه فی مرتبه بطلان نفسها و باعتبار عدم ذاتها لا بحسب حالها قبل وجوده الخارجی ففعلیه الشی ء و تحققه و وجوبه فی نفس الأمر لا یطرد

۱- لا یخفی أن الکلام فی الإمکان الاستعدادی لا فی موضوع الاستعداد کالمنی- و لعل مراده التنظیر أو أن العرض سیما الکیفیه الاستعدادیه لما کان تابعا للموضوع ففی الفعلیه و القوه تابع فالإمکان الاستعدادی لما کان موضوعه مرکبا من الفعلیه و القوه- فهو فعل من جهه و قوه من جهه بخلاف الذاتی فإن موضوعه لیس بالفعل حتی فی الوجود و العدم فهو القوه الصرفه، س ره

إمكانه الذاتى لكونه بحسب مرتبه الماهيه و ما بحسب الماهيه لا يزول بعله خارجه- بخلاف إمكانها الاستعدادى الذى هو بحسب الواقع فلا يجامع الفعليه فيه فأحد الإمكانين أشد فيما يستدعيه الممكنيه من القوه و الفاقه و الشر و لأن الإمكان الذاتى منبع الإمكان الاستعدادى و ذلك لأن الهيولى التى هى مصححه جهات الشرور و الأعدام إنما نشأت من العقل الفعال بواسطه جهه الإمكان فيه و لأجل أن الإمكان الاستعدادى له حظ من الوجود يقبل الشده و الضعف بحسب القرب من الحصول و البعد عنه فاستعداد النطفه للصوره الإنسانيه أضعف من استعداد العلقه لها و هو من استعداد المضغه و هكذا إلى استعداد البدن الكامل بقواه و آلاته و أعضائه مع مزاج صالح لها و إنما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق الإمكان الذاتى بحدوث بعض الدواعى و الأسباب و انبتات بعض الموانع و الأضداد و ينقطع استمراره و اشتداده إما بحصول الشى ء بالفعل و إما بطرو بعض الأضداد.

و بالجمله فإطلاق الإمكان على المعنيين بضرب من الاشتراك الصناعى لاقتضاء أحدهما رجحان أحد الجانبين و قبوله الشده و الضعف و عدم لزومه لماهيه الممكن- و قيامه بمحل الممكن لا به و كونه من الأمور الموجوده فى الأعيان لكونه كيفيه حاصله لمحلها معده إياها لإضافه المبدإ الجواد وجود الحادث فيه إما بالذات كالصوره و العرض أو بالعرض كالنفس المجرده بخلاف الثانى لأنه بخلافه فى جميع تلك الأحكام ثم الإمكان الاستعدادى إذا أضيف إلى ما يقوم به يسمى استعداده- و إذا أضيف إلى الحادث فيه يسمى إمكان ذلك الحادث فالإمكان(۱) الوقوعى بما هو إمكان وقوعى للشى ء قائم لا به بل بمحله فهو بالوصف بحال المتعلق أشبه.

و منهم(۲) من يرى أن المسمى بالإمكان الاستعدادى هو بعينه الكيفيه المزاجيه و غيرها من

۱- هذا الإمكان المرادف للاستعدادى غير ما فسر بكون الشى ء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، ه ره

۲- الإمكان الاستعدادى على هذا القول محض الإضافه إذ المزاج بذاته كيفيه ملموسه- و فضاء الدار فى نفسه بعد مجرد جوهر و مجموع الكيف الملموس و الإضافه إلى الصوره- أو مجموع الفضاء و الإضافه ليس موجودا على حده سوى كل واحد فبقى أن يكون إضافه محضه، س ره

حيث انتسابها إلى الصوره التى ستحدث بسببها فمزاج النطفه إذا اعتبر بذاته كان كيفيه مزاجيه و إذا نسب إلى الصوره الحيوانيه كان استعدادا لها و كذلك صحن الدار صفه الدار و إذا أضيف فى الذهن إلى عدد ما يسعه من الناس كان إمكانا له و ستسمع فى تحقيقه ما هو الحق القراح فى فصل القوه و الفعل بإذن الله العليم الفعال

فصل (۱۸) فى بعض أحكام الممتنع بالذات

و اعلم أن العقل كما لا يقدر أن يتعقل حقيقه الواجب بالذات لغايه مجده و علوه و شده نوريته و وجوبه و فعليته و عدم تناهى عظمته و كبريائه كذلك لا يقدر على أن يتصور الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات فغايه نقصه و محوضه بطلانه و لا شيئيته- فكما لا ينال ذات القيوم الواجب بالذات لأنه محيط بكل شى ء فلا يحاط للعقل- فكذلك لا يدرك الممتنع بالذات لفراره عن صقع الوجود و الشيئيه فلا حظ له من الهويه حتى يشار إليه و يحيط به العقل و يدركه الشعور و يصل إليه الوهم فالحكم بكون شى ء ممتنعا بالذات بضرب من البرهان على سبيل العرض و الاستتباع كما أن الدليل على وجود الحق المبدع إنما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمى- و كما تحقق أن الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بغيره بمثل ذلك البيان و كما لا يكون لشى ء واحد وجوبان بذاته و بغيره أو بذاته فقط أو بغيره فقط فلا يكون أيضا لأمر واحد امتناعان كذلك فإذن قد استبان أن الموصوف بما بالغير من الوجوب و الامتناع ممكن بالذات و ما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا- محاله من جهه بها يستلزم الممتنع و إن كانت لها جهه أخرى إمكانيه- لكن ليس الاستلزام للمتنع إلا- من الجهه الامتناعيه مثلا كون الجسم غير متناهى

الأبعاد يستلزم ممتنعا بالذات هو كون المحصور غير محصور الذى مرجعه إلى كون الشى ء غير نفسه مع أنه عين نفسه فأحدهما محال بالذات و الآخره محال بالغير فلا محاله يكون ممكنا باعتبار غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات على قياس ما علمت فى استلزام الشى ء للواجب بالذات فإنه ليس من جهه ماهيته الإمكانيه بل من جهه وجوب وجوده الإمكانى- و بالجمله فكما أن الاستلزام فى الوجود بين الشيئين لا- بد له من علاقه عليه و معلوليه بين المتلازمين فكذلك الاستلزام فى العدم و الامتناع بين شيئين لا- ينفك عن تعلق ارتباطى بينهما و كما أن الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البخت و الاتفاق(۱) كذلك التلازم الاصطلاحى لا يكون بين ممتنعين بالذات- بل بين ممتنع بالذات و ممتنع بالغير و هو لا محاله ممكن بالذات كما مر و بهذا يفرق الشرطى اللزومى عن الشرطى الاتفاقى فإن الأول يحكم فيه بصدق التالى وضعا و رفعا على تقدير صدق المقدم وضعا و رفعا لعلاقه ذاتيه بينهما و الثانى يحكم فيه كذلك من غير علاقه لزوميه بل بمجرد الموافاه الاتفاقيه بين المقدم و التالى.

فما فشى عند عامه الجدليين فى أثناء المناظره عند فرض أمر مستحيل ليتوصل به إلى استحاله أمر من الأمور بالبيان الخلفى أو الاستقامى أن يقال إن مفروضك مستحيل- فجاز أن يستلزم نقيض ما ادعيت استلزامه إياه لكون المحال قد يلزم منه محال آخر واضح الفساد فإن المحال لا يستلزم أى محال كان بل محالا إذا قدر وجودهما- يكون بينهما تعلق سببى و مسببى فإذن المتصله اللزوميه من كاذبتين قد تصدق و قد لا تصدق لأنهما إذا تحققت بينهما علاقه لزوميه كحماريه الإنسان و ناهقيته صدقت لزوميه و إذا لم تتحقق تلك العلاقه بينهما فإما أن يجد العقل بينهما علاقه المنافاه- فكذب الحكم بينهما بالاتصال رأسا أو لا يكون بينهما إلا مجرد الاتصال الاتفاقى- من غير لزوم و تناف ذاتيين لعدم العلاقه بينهما أصلا فصح الحكم بينهما بالاتصال على نحو التجويز و الاحتمال لعدم إجراء البرهان اليقينى إلا- فى اللزوميات فإن الضروره و الوجوب مناط الجزم و اليقين و الجواز و الإمكان مثار الظن و التخمين

۱- مصاحبه البخت و الاتفاق هنا بحسب الاتفاق كما لا يخفى، س ره

فصل (۱۹) فى أن الممتنع أو المعدوم كيف يعلم

كل ما كان معلوما فلا بـد أن يكون متميزا عن غيره و كل متميز عن غيره فهو موجود فإذن كل معلوم موجود و ينعكس انعكاس النقيض أن ما لا يكون موجودا لا يكون معلوما لكنا قـد نعرف أمورا كثيره هى معدومه و ممتنعه الوجود و مع ذلك فهى معلومه مثل أنا نعلم عدم شريك البارى و عدم اجتماع النقيضين فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهرا.

فنقول المعـدوم لا يخلو إما أن يكون بسيطا و إما أن يكون مركبا فإن كان بسـيطا مثل عدم ضد الله تعالى و عدم شـريكه و عدم مثله و غير ذلك فـذلك إنما يعقل لأجل تشبيهه بأمر موجود(۱) مثل أن يقال ليس له تعالى شـى ء نسـبته إليه نسـبه السواد إلى البيـاض و لا ـ له ما نسبته إليه نسـبه المنـدرج مع آخر تحت نوع أو جنس فلو لا معرفه المضاده أو المماثله أو المجانسه بين أمور وجوديه لاستحال الحكم بـأن ليس لله تعـالى ضـد أو مماثـل أو مجانس أو ما يجرى مجراها من المحالات عليه و إن كان مركبا مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالمضادين فالعلم به إنما يتم بالعلم بأجزائه الوجوديه- مثل أن يعقل السواد و البياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز(۲) ثم يقال الاجتماع الذى هو أمر وجودى معقول غير حاصل بين السواد و البياض فالحاصل أن عدم

۱- فيه أن تشبيه شى ء بشى ء يستدعى ظهوره و تميزه عند المشبه و فى الصوره المفروضه لا يتصور ذلك فافهم، ن ره

۲- فإن كان الأمر على ما قلت و قررت و أظهرت و صورت فالممتنعات و المعدومات المطلقه المركبه كلها يعلم و يخبر عنه فما معنى قولكم إن المعـدوم المطلق و الممتنع بالـذات- الذى هو أيضا معدوم و باطل رأسا لا يعلم و لا يخبر عنه و يمتنع أن يعلم و يخبر عنه فلا يبقى لقولكم هـذا معنى أصـلا و المقصود الأصـلى هاهنا كما لا يخفى إنما هو أن الـذى لا تميز له و لا علم به و لا خبر عنه أصلا كيف يتصور و يحكم عليه بما ذكرناه فافهم جدا، ن ره

البسائط إنما يعرف بالمقايسه إلى الأمور الوجوديه و عدم المركبات إنما يعرف بمعرفه بسائطها هذا ما قيل فى هذا المقام.

و أنا أقول إن للعقل أن يتصور لكل شى ء حتى المستحيلات كالمعدوم المطلق و المجهول المطلق و اجتماع النقيضين و شريك البارى و غير ذلك مفهوما و عنوانا- فيحكم عليه أحكاما مناسبه لها و يعقد قضايا إيجابيه على سبيل الهليات الغير البتيه- فموضوعات تلك القضايا من حيث إنها مفهومات فى العقل و لها حظ من الثبوت و يصدق عليها شى ء و ممكن عام بل عرض و كيفيه نفسانيه و علم و ما يجرى مجراها- تصير منشأ لصحه الحكم عليها و من حيث إنها عنوان لأمور باطله تصير منشأ لامتناع الحكم عليها و عند اعتبار الحيثيتين يحكم عليها بعدم الإخبار عنها أو بعدم الحكم عليها أو بعدم ثبوتها أو أشباه ذلك و بهذا تندفع الشبهه المشهوره فى قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه(۱)(۲) و السر فى ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الأولى(۳) و عدم صدقه على نفسه بالحمل الشائع العرضى فإن مفهوم شريك البارى و المجهول المطلق

۱- فما صار معلوما و محكوما عليه حينئذ ليس من المعدوم المطلق مثلا و إنما حكمنا على هذا العنوان أى مفهوم المعدوم المطلق الصادق على نفسه بالحمل الأولى الموجود فى الواقع و المعلوم لنا بالحقيقه بأنه لو صار بحيث يشير إلى أمر خارج عنه- و يصير صوره مشيره إلى ذى صوره و ذات يصدق هو عليها و يعبر به عنها يمتنع الحكم عليه بحيث يسرى إليه لا أنه فى الوقت هكذا و بالفعل بهذه الصفه فإنه فى الوقت معنى و مفهوم فقط ليس بحيث يشير إلى أمر خارج عنه مصداق له بالفعل بحيث يحكم عليه بنحو يسرى إليه فى الوقت و إلا لم يكن عنوانا لأمر باطل بالذات رأسا فليتفطن فإنه غامض جدا مع أن البيان الذى ألقيت إليك بلغ حدا لم يتصور أبلغ منه فأحسن التأمل فيه، ن ره

۲- و الحاصل أن معنى قولهم إن المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه أن هذا المفهوم يمتنع أن يحكم عليه بحيث يسرى منه الحكم إلى أمر خارج عنه كالحكم على الصوره الكليه بحيث يسرى منها إلى ذى الصوره الذى هو تحتها و هى تصدق عليه لأن هذا المفهوم لا صوره له فى الخارج و إلا لم يكن معدوما مطلقا فافهم، ن ره

۳- اقحام لفظ بعض باعتبار قوله و عدم صدقه على نفسه لأنه ليس كليا فإن مفهوم الشى ء يصدق على نفسه بالحمل الشائع و كذا مفهوم الكلى و مفهوم الماهيه و أشياء آخر من هذا القبيل و أما فى الأول فكلى، س ره

يصدق على نفسه بأحد الحملين و مقابله يصدق عليه بالحمل الآخر و هذا مناط صحه الحكم عليه بأنه ممتنع الوجود

فصل (۲۰) فی أن الممتنع كيف يصح أن يستلزم ممتنعا آخر

اشاره

(۱) و اعلم أن من عاده عامه الجدليين أن يقولوا هذا المفروض لما كان محالا جاز أن يستلزم محالا آخر أی محال كان و هذا ليس بصحيح كليه إذ لا فرق بين المحال و الممكن فی أن الاستلزام بين شيئين لا يثبت إلا بعلاقه ذاتيه فإن معنى الملازمه هو كون الشيئين بحيث لا يمكن فی نظر العقل نظرا إلى ذاتيهما وقوع تصور الانفكاك بينهما و هذا مما يستدعی العلاقه العليه الإيجابيه إما بين نفس العله و معلولها و إما بين معلولی عله واحده على الوجه الذی سيجی ء فی مبحث التلازم بين الهيولى و الصوره- أ لم تسمع قول الميزانيين إن الشرطيه اللزوميه ما يكون الحكم فيها بصدق التالی- على تقدير صدق المقدم لعلاقه بينهما طبيعيه و لهذا يمتاز عن الشرطيه الاتفاقيه و كما أن الاستلزام لا يتحقق إلا بتحقق العلاقه الطبيعيه بالفعل فجواز الاستلزام لا يكون إلا بجواز تحقق العلاقه فكل ما صح عند العقل أن يكون بين المحالين على تقدير تحققهما علاقه ذاتيه يكون بحسبها اللزوم جاز أن يحكم بالاستلزام بينهما و إلا بطل به فإذن المحال قد يستلزم محالا آخر إذا كان بينهما علاقه ذاتيه سواء كانت معلومه بالضروره كاستلزام تحقق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقق أحدهما و كاستلزام حماريه زيد مثلا ناهقيته أو بالاكتساب كما أن الدور يستلزم(۲) التسلسل و قد لا يستلزم

۱- هذا تفصيل الإجمال السابق و لو حذفه هناك لكان أولى، س ره

۲- بيان استلزامه إياه أن نقول إذا توقف ألف على ب و ب على ألف كان ألف مثلا موقوفا على نفسه و هذا و إن كان محالا لكنه ثابت على تقدير الدور و لا شك أن الموقوف عليه غير الموقوف فنفس ألف غير ألف فهناك شيئان ألف و نفسه و قد توقف الأول على الثانی و لنا مقدمه صادقه و هی أن نفس ألف ليست إلا ألف و حينئذ يتوقف نفس ألف على ب و ب على نفس ألف فيتوقف نفس ألف على نفسها أی على نفس نفس ألف فيتغايران لما مر ثم نقول إن نفس نفس ألف ليست إلا ألف فيلزم أن يتوقف على ب و ب على نفس نفس ألف و هكذا تسوق الكلام حتى يترتب نفوس غير متناهيه فی كل واحد من جانبی الدور هكذا قرره السيد الشريف فی حاشيه المطالع و التفصيل يطلب من هناك. أقول يمكن بيانه بوجه أسد و أخصر و هو أنه على تقدير الدور توقف ألف على ب و ب على ألف ثم توقف ألف على ب و ب على ألف ثانيا و ثالثا و رابعا و هلم جرا و إنما لم يقف فی المره الأولى لأن هذه التوقفات فی قوه شرطيات بلا وضع مقدم فكأنك قلت إن وجد ب وجد ألف و إن وجد ألف وجد ب ثم إن وجد ب وجد ألف و هكذا و لا يبلغ فی شی ء من المراتب إلى أن يقال لكنه وجد ب فوجد ألف أو لكنه وجد ألف فوجد ب حتى يلزم وضع التالی و يقف السلسله، س ره

إذا لم يكن بينهما علاقه عقليه بل ربما ينافيه إذا كان العقل يجد بينهما علاقه المنافاه- إما بالفطره كما فى تحقق المركب من الممتنعين بالذات بالنسبه إلى تحقق أحدهما فقط أو حماريه الإنسان بالنسبه إلى صاهليته و إما بالاكتساب كما فى حماريه الإنسان- بالنسبه إلى إدراكه للكليات على تقدير الحماريه فإذن قولنا المحال جاز أن يستلزم المحال قضيه موجبه مهمله و قولنا الواقع لا- يستلزم المحال سالبه كليه فالمتصله اللزوميه من كاذبتين إنما تصدق إذا كان بينهما علاقه اللزوم فإذا لم يكن بينهما علاقه اللزوم- فإما أن يكذب الحكم بالاتصال رأسا إذا وجد العقل بينهما علاقه المنافاه و إما أن يصدق الاتصال الاتفاقى دون اللزومى إذا لم يكن هناك علاقه أصلا لا- علاقه اللزوم و لا- علاقه المنافاه و ذلك أيضا إنما يصح على سبيل الاحتمال التجويزى- لا- الحكم البتى من العقل إذ الاتفاق إنما يكون بين الموجودات(۱) و أما الكاذبات الاتفاقيه أى المعدومات و الممتنعات فعلى سبيل التجويز فلعل التحقق التقديرى يتفق لبعضها دون بعض فإذن لا يصدق الحكم البتى بأن الكاذبين المتفقين كذبا يتفقان صدقا أصلا.

و من الناس من يكتفى فى الحكم بجواز اللزوم بين محالين بعدم المنافاه بينهما- و إن لم يجد العقل علاقه اللزوم.

۱- كقولنا كلما كان الإنسان ناطقا كان الحمار ناهقا حيث إنهما موجودان- فيعلم اتصالهما الاتفاقى بخلاف الكاذبات الاتفاقيه أى المحالات التى كلامنا فيها كقولنا- كلما كان الإنسان ناهقا كان الفرس ناطقا أو كلما كان اجتماع المثلين محالا كان الخلأ محالا أو المعدومات الممكنه كقولنا كلما كان زيد معدوما كان العنقاء معدوما، س ره

و منهم من يعتبر علاقه اللزوم.

و منهم من يعتبر العلاقه و يظن أنها قد تتحقق مع المنافاه فإذا تحققت حكم بجواز الاستلزام و المنافاه و هما متصادمان بته و ربما يتشبث بأن اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما لأن تحقق كل من النقيضين يوجب ارتفاع الآخر.

و لا يخفى فيه الزور فإن تحقق أحد النقيضين فى نفس الأمر مستلزم لارتفاع الآخر لا تحققه على تقدير محال و هو اجتماعه مع الآخر فتحققه على ذلك التقدير مستلزم لتحقق الآخر لا لارتفاعه فمن أين يلزم من تحققهما ارتفاعهما.

تفريع:

و من هناك ينحل ما ربما يتشكك أحد فيقول إن اللزوميات لا تنتج متصله لأن الملازمه فى الكبرى يحتمل أن لا يبقى على تقدير ثبوت الأصغر مثلا إذا قلنا كلما كان هذا اللون سوادا و بياضا كان سوادا و كلما كان سوادا لم يكن بياضا بطلت الملازمه فى الكبرى إذا ثبت الأصغر فإذن لا يلزم من ذلك كلما كان هذا اللون سوادا و بياضا لم يكن بياضا و الحل أن الوسط إن وقع فى الكبرى على الجهه التى بها يستلزم الأكبر لزمت النتيجه بته و إلا فلم يكن الوسط مشتركا ففى هذا المثال السواد فى الكبرى بالمعنى المضاد للبياض و فى الصغرى بالمعنى المجامع له فلذلك لم تبق الملازمه مع الأصغر فالخلل إنما وقع بسبب عدم تكرر الوسط لا ـ بسبب العارض التابع فإذن الحد الأوسط فى مثل هذا القياس إن أخذ على وجه يجوز أن يحمل أو يصدق عليه النقيضان و الضدان فى كلتا المقدمتين كذبت الكبرى لا محاله و بطل لزوم النتيجه و إن أخذ فى إحدى المقدمتين على وجه و فى الأخرى على وجه آخر لم يتكرر الوسط و من هذا القبيل ما أورد الشيخ فى الشفاء شكا على الشكل الأول من اللزوميتين و هو أنه يصدق كلما كان الاثنان فردا كان عددا و كلما كان عددا كان زوجا مع كذب قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا و دفع بأن الكبرى إن أخذت اتفاقيه لم ينتج القياس لأن شرط إنتاج الإيجاب أن يكون الأوسط مقدما فى اللزوميه- و إن أخذت لزوميه كانت ممنوعه الصدق و إنما تصدق لو لزم زوجيه الاثنين عدديته

على جميع الأوضاع الممكنه الاجتماع مع العدديه و ليس كـذلك إذ(١) من الأوضـاع الممكنه الاقتران مع عـدديه الاثنين كونه فردا و الزوجيه ليست ملازمه على هذا الوضع- و ربما يقال فيه ضعف فإنا نختار أن الكبرى لزوميه و فرديه الاثنين ليست ممكنه الاجتماع مع عـدديته لكونها منافيه للاثنينيه فتكون منافيه لذات الاثنين فزوجيه الاثنين لازمه لعدديته على جميع الأوضاع الممكنه الاجتماع معهـا فتصـدق لزوميه و حق الـدفع و الحـل مـا فى الشـفا- أن الصـغرى كـاذبه بحسب نفس الأمر لا بحسب الإلزام لأن بحسب الإلزام كما تصدق الصغرى تصدق النتيجه أيضا لأن من يرى أن الاثنين فرد فلا بد أن يلتزم أنه زوج أيضا و إلا لم يكن يلتزم أن الاثنين فرد بل غير الاثنين و لك أن تقول إن الدفعين متشاركا المسلك فى الإصابه و لا ضـعف فى الأول فإنه إن أريد أن بين عـدديه الاثنين و فرديته منافاه فى نفس الأمر فهو حق و لا ضـير إذ الأوضاع الممكنه الاقتران مع فرض المقدم ليس يجب أن لا يكون شـى ء منها منافيا له فى نفس الأمر و إن أريـد أن المنافاه تكون متحققه بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس بحق فإن الملازمه بين فرديه الاثنين و عدديته صارت متحققه بحسب وضع ما و تسـليم ما- فإذن زوجيه الاثنين ليست بلازمه لعدديته على جميع الأوضاع الممكنه الاقتران معها و لو بحسب الوضع و التسليم

فصل (۲۱) فى كون وجود الممكن زائدا على ماهيته عقلا

زياده وجود الممكن على ماهيته ليس معناه المباينه بينهما بحسب الحقيقه- كيف و حقيقه كل شـى ء نحو وجود الخاص به و لا كونه(٢) عرضا قائما بها قيام الأعراض

١- إذ تقرر فى موضـعه أن الكليه فى الشـرطيه باعتبـار الأوضـاع فكـأنه قيـل بـأى وضع كـان الاثنان عـددا كان كـذا و من تلك الأوضاع عدديته مع فرض فرديته كما فى الصغرى فإن ملازمتها كانت صادقه، س ره

٢- نفى أولا كونه زائدا منفصلا و ثانيا كونه زائدا متصلا، س ره

لموضوعاتها حتی یلزم للماهیه سوی وجودها وجود آخر بل بمعنی کون الوجود الإمکانی لقصوره و فقره مشتملا علی معنی آخر غیر حقیقه الوجود منتزعا منه محمولا علیه منبعثا عن إمکانه و نقصه کالمشبکات التی تتراءی من مراتب نقصانات الضوء و الظلال الحاصله من تصورات النور و المشهور فی کتب القوم من الدلائل علی زیاده الوجود علی الماهیات وجوه لا یفید شی ء منها إلا التغایر بین الوجود و الماهیه بحسب المفهوم و المعنی دون الذات و الحقیقه.

فمنها إفاده الحمل فإن حمل الوجود علی الماهیه مفید و حمل الماهیه و ذاتیاتها علیها غیر مفید.

و منها الحاجه إلی الاستدلال فإن التصدیق بثبوت الوجود للماهیه قد یفتقر إلی کسب و نظر کوجود العقل مثلا بخلاف ثبوت الماهیه و ذاتیاتها لها لأنهما بینتا الثبوت لها- و منها صحه السلب إذ یصح سلب الوجود عن الماهیه مثل العنقاء لیس بموجود و لیس یصح سلب الماهیه و ذاتیاتها عن نفسها.

و منها اتحاد المفهوم فإن الوجود معنی واحد و الإنسان و الفرس و الشجر مختلفه.

و منها الانفکاک فی التعقل فإنا قد نتصور الماهیه و لا نتصور کونها لا الخارجی و لا الذهنی.

لا یقال التصور لیس إلا الکون الذهنی- لأنا لا نسلم أن التصور هو الکون فی الذهن(۱) و إن أسلم فبالدلیل و إن سلم فتصور الشی ء لا یستلزم تصور تصوره و عباره الأکثرین أنا قد نتصور الماهیه- و نشک فی وجودها العینی و الذهنی فیرد علیها الاعتراض بأنه لا یفید المطلوب لأن حاصله أنا ندرک الماهیه تصورا و لا ندرک الوجود تصدیقا و هذا لا ینافی الاتحاد و لا یستلزم المغایره بین الماهیه و الوجود لعدم اتحاد الحد الأوسط فی القیاس.

۱- بل التصور بالإضافه کما هو مذهب الإمام الرازی، س ره

فهذه الوجوه الخمسه بعد تمامها لا یدل إلا علی أن المعقول من الوجود- غیر المعقول من الماهیه مع أن المطلوب عندهم تغایرهما بحسب الذات و الحقیقه(۱) أ و لا تری أن صفات المبدإ الأعلی عند أهل الحق متغایره بحسب المفهوم واحده بحسب الذات و الحیثیه لأن حیثیه الذات بعینها حیثیه جمیع صفاته الکمالیه کما سیجی ء إن شاء الله تعالی

فصل (۲۲) فی إثبات أن وجود الممکن عین ماهیته خارجا و متحد بها نحوا من الاتحاد

اشاره

لأنه حیث بینا أن الوجود بالمعنی الحقیقی لا الانتزاعی المصدری العام من الأمور العینیه(۲) فلو لم یکن الوجود الإمکانی متحدا بالماهیه الممکنه اتحاد الأمر العینی مع المفهوم الاعتباری لکان إما نفس الماهیه بحسب المفهوم أو جزء منها کذلک و قد تبین بطلانه اتفاقا و عقلا- لإمکان تصورها مع الغفله عن وجودها- و لغیر ذلک من الوجوه المذکوره أو زائدا علیها قائما بها فی الأعیان قیام الصفه بالموصوف و قیام الشی ء بالشی ء و ثبوته له فرع قیام ذلک الشی ء لا بما یقوم به و ثبوته فی نفسه فیلزم تقدم الشی ء علی نفسه أو تکرر أنحاء وجود شی ء واحد من حیثیه واحده- و کلاهما ممتنعان لأن ما لا کون له فی نفسه لا یکون محلا لشی ء آخر فکون الماهیه

۱- لیس کذلک بل المطلوب عندهم أیضا لیس إلا التغایر بحسب المفهوم فقط کما مر و کفاک شاهدا علی هذا قول المحقق الطوسی ره فی التجرید فزیادته فی الصور- اللهم إلا لدی بعض المشاءین القائل بأن الوجود أمر ینضم إلی الماهیه فی العین و لدی المعتزله، س ره

۲- أی لو لم یکن متحدا بهما مع مغایرتهما معا فهو من باب رفع المرکب- فلا یرد أن المراد بالعینیه بحسب المفهوم فی التالی إن کان مع العینیه بحسب التحقق لکان التالی منافیا للمقدم بل لا یمکن التعدد فی التحقق مع اتحاد المفهوم فإن الماهیه الواحده لها وجود واحد و إن کان وحده لم یکن الشرطیه لزومیه لأنهما لو کانا متحدین فی العین أیضا لکانا إما متحدین مفهوما أو کان أحدهما جزء الآخر أو زائدا علیه، س ره

إما بالوجود العارض فيلزم تقدم الشی ء علی نفسه ضروره تقدم وجود المعروض علی وجود العارض و إما بوجود آخر فيلزم المحذور الثانی و ينجر إلی التسلسل فی المترتبات من الوجود المجتمعه و هذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين و استلزامه لانحصار ما لا- يتناهی بين حاصرين الوجود و الماهيه يستلزم المدعی و هو كون الوجود نفس الماهيه فی العين لأن(۱) قيام جميع الوجودات العارضه لها بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجودا لها غير عارض و إلا لم يكن الجميع جميعا.

طريق آخر لو قام الوجود بالماهيه فالماهيه المعروضه إما معدومه فيتناقض- أو موجوده فيدور أو يتسلسل.

و الجواب بأن قيامه بالماهيه من حيث هی هی لا بالماهيه المعدومه ليلزم التناقض و لا بالماهيه الموجوده ليلزم الدور أو التسلسل كما أن قيام البياض ليس بالجسم الأبيض و لا بالجسم اللاأبيض ليلزم إما التناقض و إما الدور أو التسلسل بل قيامه بالجسم من حيث هو غير نافع لأن الماهيه من حيث هی هی مع قطع النظر عن الوجود و العدم ليس لها تحصل فی الخارج إلا- باعتبار وجودها لا- سابقا عليه- فلا- يجوز أن يثبت لها فی الخارج شی ء من هذه الجهه بل كل ما يعرضها من هذه الجهه يكون من لوازمها الانتزاعيه التی لا وجود لها فی العين- بخلاف الجسم من حيث هو أی مع قطع النظر عن البياض و اللابياض فإنه موجود فی الخارج بهذه الحيثيه وجودا سابقا علی وجود البياض و مقابله و أيضا ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم بل فرع وجود الجسم و كذا ثبوت كل صفه بياضا أو غيره لكل موصوف جسما أو غيره يتفرع علی ثبوت الموصوف فی نفسه لا حصول تلك الصفه فلا يلزم توقف الشی ء علی نفسه و لا التسلسل بخلاف الوجود فإنه لو كان صفه للماهيه لكان وجود الماهيه متوقفا علی وجودها فيتوقف الشی ء علی نفسه فقياس

۱- هكذا فی شرح المقاصد و فيه نظر لأن جميع الوجودات لا حكم لها وراء حكم كل واحد أو لا وجود لها علی حده كما يأتی فی مبحث التسلسل فهاهنا قيامات و عروضات و لا قيام و عروض سواها فعروض كل واحد مسبوق بوجود آخر عارض و هكذا إلی غير النهايه فلا ينتهی إلی وجود هو نفس الماهيه، س ره

الوجود لو كـان صـفه زائـده لشـی ء علی سـائر الصـفات مغالطه فالحق كما سـبق أن زياده الوجود على الماهيه فی التصور لا فی العين بـأن يلاحـظ العقـل كلاـ منهمـا من غير ملاحظه الآخر و يعتبر الوجود متصـلا و يلاحظ معنی له اختصاص ناعت للماهيه لا بحسب الخـارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقـدمها عليه بالوجود تقـدما زمانيا أو ذاتيا فيلزم المحالات بل غايه الأمر أنه يلزم تقـدمها عليه بـالوجود العقلی و نلتزم ذلـک لجواز أن يلاحظهـا العقـل وحـدها من غير ملاـحظه وجود خـارجی أو ذهنی معها و ملاحظتها مع عـدم ملاحظه شـی ء من الوجود معها و إن كانت نحوا من الوجود الـذهنی لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلک الوجود إذ لا يلاحظ ذلک الوجود و إن كان هو نفس تلک الملاحظه فإن عدم اعتبار الشـی ء غير اعتبار عدمه فللعقل أن يصف الماهيه بالوجود المطلق فی هذه الملاحظه لا بحسـبها ثم إن اعتبر العقل وجودها الذهنی لم يلزم تسلسل فی الوجودات بل ينقطع بانقطـاع الاعتبـار و من النـاس من منع لزوم تقـدم المعروض على العارض بالوجود على الإطلاق(۱) قائلاـ إن ذلک فی عوارض الوجود دون عوارض الماهيه.

وهم و فهم:

و ما يقال إنا نتصور الماهيه مع الـذهول عن وجودها إنما هو بالنسـبه إلى الوجود الخارجی إذ لو نـذهل عن وجودها الذهنی- لم يكن فی الـذهن شـی ء أصـلا و لو سـلم ذهولنـا عن وجودها الـذهنی مع عـدم الـذهول عنها لا يلزم أيضا أنها تكون غير الوجود مطلقـا لجواز أن تكون المـاهيه وجودا خاصـا- يعرض لهـا الوجود فی الـذهن بوجه و هو كونهـا فی الـذهن كمـا يعرض لهـا فی الخـارج و هو كونهـا فی الخـارج فيحصـل الـذهول عن وجودهـا فی الـذهن و لا يحصل عنها و الوجود قـد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كالوجود لعرض العام اللازم للوجودات الخاصه و من هنا قيل إن الوجود هو الكون و الحصول فالحق كما ذهبنا إليه وفاقا للمحققين من أهل الله هو

۱- فما مر أن قيام الوجود بالماهيه فرع وجودها ممنوع عنـد هذا القائل فإن الماهيه يجوز أن تكون متقدمه على الوجود بالتجوهر كتقدمها على الوحده و التشخص و الإمكان و نحوها مما هی عوارض شيئيه نفس الماهيه، س ره

أن(۱) الماهيات كلها وجودات خاصه و بقدر ظهور نور الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيات و لوازمها تاره فى الذهن و أخرى فى الخارج و قوه ذلك الظهور و ضعفه- بحسب القرب من الحق الأول و البعد عنه و قله الوسائط و كثرتها و صفاء الاستعداد و كدره فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمه للوجود بما هو وجود و للبعض دون ذلك و صور تلك الماهيات فى أذهاننا هى ظلالات(۲) تلك الصور الوجوديه- الفائضه من الحق على سبيل الإبداع الأولى الحاصله فينا بطريق الانعكاس(۳) من المبادى العاليه أو بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضره و لذلك

۱- أى الماهيات التى تغاير الوجود عند تحليل العقل و تعمله وجودات معروضه عرضا عقليا لوجودات أخرى لكنها وجودات بالحمل الشائع لا- بالحمل الأولى أو المراد أنها وجودات تحققا و هويه لا مفهوما كما ينادى به قوله و بقدر ظهور نور الوجود إلخ- و بالجمله تأكيد لاتحادهما الخارجى و إلا لزم قول الأشعرى، س ره

۲- أى الماهيات حكايات الوجودات التى هى مجعوله أولا و بالذات الحاصله تلك الماهيات فينا إما كذا و إما كذا و الأظهر بقرينه قوله بطريق الانعكاس من المبادى العاليه و لفظ الإبداع أن يراد بالصور الصور الكليه فإنها هى التى تفيض عنها على سبيل الانعكاس على العاقله أو يظهر نور وجود تلك الكليات العقليه و تشاهدها العاقله أو تتحد بها فيكون قوله بطريق الانعكاس إلخ ناظرا إلى قوله بحسب القرب و البعد و قوله أو بظهور نور الوجود فينا إلخ ناظر إلى قوله و صفاء الاستعداد و كدره و بالجمله يظهر نور وجود الشمس لأحد مفهوم الكوكب المضى ء النهارى و لأهله حده الحقيقى من علل قوامه و قس عليها، س ره

۳- لا بطريق الانتزاع الذى يتوهمه العامه و لهذا قيل بالفارسيه شعرا \S رو مجرد شو مجرد را ببين\Z ديدن هر چيز را شرط است اين\Z و لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فَبِهُداهُمُ اقْتَدِهْ و من هاهنا قال قدس سره و لذلك صعب العلم إلخ و لقد ٔقالوا ع: إن أمرنا صعب مستصعب لا يحتمله إلا نبى مرسل أو ملك مقرب الحديث و هذا هو المعبر عنه بالشفاعه فى البدايه و النهايه و تنوير القلب و تلطيف السر بطريق التأسى لهم ص يوصل إلى المقصود و به يصل السالك إلى المقام المحمود و هو إدراك حقائق الأشياء بنحو الشهود و هذا التنوير و التلطيف ما دام كون السالك يستعد بهما يسميان بالطريقه- و الوصول بهما إلى المقصود و هو دركـ حقائق الأشياء كما هى هى الحقيقه على تفاوت درجاتها و هذا الرمز الذى أومأ إليه قدس سره و أوضحنا بقدر المجال من الأسرار الغامضه و الفوائض القدسيه قل من يصل إليه كما هو حقه و لا يتوهم أنه ينافى ما أثبته سابقا من زياده الوجود على ذوات الممكنات التى هى الماهيات فافهم جدا، ن ره

صعب العلم بحقائق الأشياء على ما هی علیه إلا لمن تنور قلبه بنور الحق و ارتفع الحجاب بينه و بين الوجود المحض فإنه يدرك بـالحق تلـك الصور العلمیه على مـا هی علیه فی أنفسـها و مع ذلک بقـدر إنيته محتجب عن ذلک فغایه عرفان العارفين إقرارهم بالعجز و التقصير و علمهم برجوع الكل إليه و هو العليم الخبير

تفصيل مقال لتوضيح حال:

اشاره

اختلف كلمه أرباب الأنظار و أصحاب الأفكار- فی أن موجوديه الأشياء بما ذا.

فـذهب بعض الأعلاـم من الكرام إلى أن موجوديه كل شـی ء هو كونه متحـدا مع مفهوم الموجود(۱) و هو عنـده مفهوم بدیهی بسـيط يعبر عنه بالفارسيه به هست- و ذهب أبو الحسن الأشعری إلى أن وجود كل شی ء عين ذاته بمعنى أن المفهوم من وجود الإنسان هو الحيوان الناطق و لفظ الوجود فی العربیه و مرادفاته فی سائر اللغات مشترک بين معان لا تكاد تنحصر.

و جمهور المتكلمين على أن الوجود عرض قائم بالماهیه فی الواجب و الممكن جميعا قيام الأعراض.

و المشهور من مذهب الحكماء المشاءين أنه كذلک فی الممكنات و فی الواجب عين ذاته.

و توجيه مذهبهم كما سبق أن وجود الممكن زائد على ماهيته ذهنا بمعنى كون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر ذهنا و نفس ذاته حقیقه و عينـا بمعنى عـدم تمايزهمـا بـالهویه و وجود الواجب عين ذاته يعنی أن حقيقته وجود خاص قائم بـذاته من دون اعتبـار معنى آخر فيه غير حيثیه الوجود بلاـ اعتبـار انتسـابه إلى فاعـل يوجـده أو محـل يقوم به و لو فی العقل و هو عنـدهم مخالف لوجودات الممكنات

۱- أی مفهوم الموجود من حيث التحقق و لكن تحققه عنـده نفس المـاهیه بعـد جعـل الجاعـل نفسـها و ذلـک الاتحـاد إنما هو لكون الوجود لاـ فرد له عنـده لاـ خارجـا و لاـ ذهنا حتى يكون مناط موجوديه الماهیه و مصـحح حمل مفهوم موجود عليها قيام ذلک الفرد و عروضه و هذا كما أن مناط الموجوديه عند المصنف قدس سره أيضا الاتحاد و لكن اتحاد مفهوم الإنسان مثلا مع حقيقه الوجود الخاص، س ره

بالحقيقه و إن كان مشاركا لها فی كونه معروضا للوجود المطلق(۱) و يعبرون عنه بالوجود البحت و الوجود بشرط لا بمعنی أنه لا_ يقوم بالماهيه كما فی وجود الممكنات- و قالوا لو كان الواجب ذا ماهيه فإما أن يكون الواجب هو المجموع فلزم تركبه و لو عقلا أو يكون أحدهما فلزم احتياجه ضروره احتياج الماهيه فی تحققها إلی الوجود- و احتياج الوجود لعروضه إلی الماهيه و لو عقلا.

و حين اعترض عليهم بأن الوجود الخاص أيضا يحتاج إلی الوجود المطلق- ضروره امتناع تحقق الخاص بدون العام.

أجابوا بأنه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهيه- غنی فی التحقق عن الوجود المطلق و غيره من العوارض و الأسباب و وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم وجود خارجی غير مقوم كما أن كون الشی ء أخص من مطلق الماهيه لا يوجب احتياجه إليها و كيف و المطلق اعتباری محض و الوجودات عندهم حقائق متخالفه متكثره بأنفسها لا بمجرد عارض الإضافه إلی الماهيات لتكون متماثله الحقيقه و لا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها إلا أنه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما فی أقسام الشی ء توهم أن تكثر الوجودات إنما هو بمجرد الإضافه- إلی الماهيات المعروضه لها و ليس كذلك.

و منهم من فرق فقال بالاختلاف بالحقيقه حيث يكون بينهما من الاختلاف ما بالتشكيك كوجود الواجب و وجود الممكن.

و زعمت جماعه من الآخرين أن الوجود أمر عام عقلی انتزاعی من المعقولات الثانيه و هو ليس عينا لشی ء من الموجودات حقيقه نعم مصداق حمله علی الواجب ذاته بذاته و علی غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول فی الجميع زائد بحسب الذهن و مبدأ انتزاع المحمول فی الممكن ذاته من حيثيه مكتسبه من الفاعل و فی الواجب ذاته بذاته و إلی هذا المذهب مال صاحب الإشراق كما يظهر من كلامه و كتبه و خلاصه ما ذكر من احتجاجاته مع المشاءين فی هذا الباب أنه لو وجد الوجود

۱- إشاره إلی تزييف ظاهر هذا المذهب بأنه إذا كانت الوجودات حقائق متخالفه- فكيف ينتزع من الحقائق المتخالفه بما هی متخالفه مفهوم واحد و لو جاز ذلك لم يتم برهان توحيد الواجب تعالی كما سلف، س ره

فإما بوجود زائد فيتسلسل أو بوجود هو نفسه فلا يكون إطلاق الموجود على الوجود- و على سائر الأشياء بمعنى واحد لأن معناه فى الوجود أنه الوجود و فى غيره أنه ذو الوجود و أنه على تقدير تحقق الوجود إما أن يكون جوهرا فلا يقع صفه للأشياء- أو عرضا فيتقوم المحل دونه و التقوم بدون الوجود محال و أنه لو وجد الوجود للماهيه فله نسبه إليها و للنسبه وجود و لوجود النسبه نسبه إلى النسبه و يتسلسل- و أنه لو وجد فأما قبل الماهيه فيكون مستقلا دونها لا صفه لها أو بعدها فهى قبل الوجود موجوده أو معها فهى موجوده معه لا به.

و قالت طائفه أن موجوديه الواجب بكون ذاته تعالى وجودا خاصا حقيقيا- و موجوديه الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقى الذى هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصى و التكثر فى الموجودات بواسطه تكثر الارتباطات لا بواسطه تكثر وجوداتها فإذا نسب الوجود الحقيقى إلى الإنسان مثلا حصل موجود و إذا نسب إلى الفرس فموجود آخر و هكذا فمعنى قولنا الواجب موجود أنه وجود و معنى قولنا الإنسان أو الفرس موجود أن له نسبه إلى الواجب حتى إن قولنا وجود زيد و وجود عمرو بمنزله قولنا إله زيد و إله عمرو فمفهوم الموجود أعم من الوجود القائم بذاته و من الأمور المنتسبه إليه نحوا من الانتساب لأن صدق المشتق لا ينافى قيام مبدإ الاشتقاق بذاته الذى مرجعه عدم قيامه بالغير و لا كون ما صدق عليه أمرا منتسبا إلى المبدإ لا معروضا له بوجه من الوجوه كما فى الحداد المأخوذ من الحديد- و التامر المأخوذ من التمر على أن أمر إطلاق أهل اللغه و أرباب اللسان لا عبره به فى تصحيح الحقائق و قالوا كون المشتق(1) من المعقولات الثانيه و المفهومات العاميه و البديهيات الأوليه لا يصادم كون المبدإ حقيقه متأصله متشخصه مجهوله الكنه و ثانويه المعقول(2) و تأصله قد يختلف بالقياس إلى الأمور و نسبوا هذا

١- كون المشتق من المعقولات الثانويه يصادم كون المبدإ حقيقه متأصله- إذ المعقول من الثانويه فى العقل هو أن لا يكون للشى ء مصداق بالذات و أنى بتصوره ذلك حينئذ لا أن يصطلح من الثانويه غير ما اصطلحوا عليه و هو كما ترى، ن ره

٢- لا يخفى ما فيه فإن المعقولات التى تنقسم إلى الأوليه و الثانويه هى المعانى الكليه لا الوجودات و الحقائق العينيه فافهم جدا، ن ره

المذهب إلى أذواق المتألهين من الحكماء و قد مر القدح فيه من قبلنا.

و ما يفهم من أواخر كتاب التلويحات للشيخ الإلهى صاحب الأنوار هو أن وجود المجرد سواء كان واجبا أو ممكنا عقلا أو نفسا عين ذاته فالمجردات عنده وجودات محضه قائمه بذواتها بدليل لاح له أولا على كون ماهيه(۱) النفس الإنسانيه هى الوجود ثم حكم به على تجرد وجود ما فوقها و اقتصر فى بيان ذلک على قوله و إذا كان ذاتى على هذه البساطه فالعقول أولى و مراده أن العقول علل النفوس على ما سيجى ء و هى أقرب فى مرتبه المعلوليه إلى الواجب لذاته و العله لا بد و أن تكون أشرف من المعلول و أقوى تحصلا و قواما فما هو أقرب إلى الواجب فلا بد و أن يكون أفضل من الأبعد منه و أكمل و إذا كانت النفوس وجودات مجرده غير مركبه الذات من جنس و فصل إذ كل ما ماهيته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقه لا تركيب فيه فما فوقها من العقول و ما هو فوق الجميع و وراء الكل أولى بذلک إذ كل كمال و شرف يمكن بالإمكان العامى للموجود بما هو موجود و لا يوجب تجسما و لا تركيبا و لا نقصا بوجه من الوجوه فإذا تحقق فى المعلول فقد وجب تحققه فى العله- إذ المعلول رشح و فيض من العله و حيث توجه عليه الإشكال فى كون النفس وجودا قائما بذاته من وجهين- أحدهما أن الوجود الواجبى إنما كان واجبا لكونه غير مقارن لماهيه إذ لو كان مقارنا للماهيه لكان ممكنا و إذا كان كذا فكل وجود لا يقارن ماهيه فهو

۱- إنما كانت النفس وجودا بلا ماهيه لأن كل تعين و كل مفهوم يتصور منها- ككونها كمالا أولا لجسم إلخ و كونها مدبره للبدن و كونها جوهرا مفارقا فى ذاته دون فعله فهى غيره لأن كل ما تحضره فى ذهنک من هذه المعانى فهو هو لا يستحق إطلاق لفظ أنا عليه و لا التعبير بذاتى و ذاتک عنه و كون النفس غير ماهيه الجوهر إنما هو لكونها فوق الجوهر لأنها وجود لا لكونها دون الجوهريه و أيضا لعلک سمعت منا أن النفس لا حد لها يقف عنده فى الترقيات بل قابله للتجاوز عنه و الكسر له خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعِيفاً إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولًا و الوجود الذى لا حد له لا ماهيه له و كل مفهوم حاک عن وجود غير محدود ليس ماهيه كمفهوم العلم و الإراده و القدره و غيرها فى الواجب تعالى إنما الماهيه المفهوم الحاكى عن الوجود المحدود و قس عليه الكلام فى العقول، س ره

واجب فلو كانت النفوس ماهياتها القائمه بأنفسها هى عين الوجود لكانت واجبه و هو محال.

و ثانيهما أن الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب لكان كل وجود واجبا بالذات(۱).

و أجاب عن الأول بأن النفس و إن شاركت الواجب لذاته فى كونه وجودا محضا لكن التفاوت حاصل بينهما من جهه الكمال و النقص و هو تفاوت عظيم جدا فإن الوجود الواجبى لا يتصور ما هو أعلى منه فى التمام و الكمال لأنه غير متناهى الشده فى قوه الوجود و وجود النفس ناقص إذ هو معلول له بعد وسائط كثيره و مرتبه العله فى الكمال فوق مرتبه المعلول كما أن نور الشمس أشد من النور الشعاعى الذى هو معلوله و هذا تمثيل لمطلق كون المعلول أنقص من العله و إلا فالتفاوت بين كمال البارى و كمال النفس لا يقاس إلى هذا و قد حقق روح الله رمسه فى سالف القول- أن تفاوت الكمال و النقص لا يفتقر إلى مميز فصلى ليلزم من ذلك تركب الواجب لذاته و إمكان النفوس هو نقص وجودها و كذا إمكان غيرها من المعلولات- و مراتب النقص متفاوته تفاوتا لا تكاد تنحصر و أما الوجود الواجبى فوجوبه هو كمال وجوده الذى لا أتم منه بل و لا يجوز أن يساويه وجود آخر لاستحاله وجود واجبين.

فإن قيل الأشياء القائمه بأنفسها لا يجوز أن يكون بعضها أشد من بعض إذ لا أشد و لا أضعف فيما يقوم بنفسه.

قلنا إن دعواكم تحكم محض ليس لكم عليه حجه إلا عدم إطلاق أهل اللسان(۲) و هو مما لا عبره به فى تحقيق الحقائق.

و أجاب عن الثانى بطريقين المنع و المعارضه

۱- أى من حيث هو وجود محض لا يقترن بغيره و قوله لو اقتضى الوجوب أى القيام بذاته كما فى حق وجود النفس حسب ما ذهب إليه الشيخ الإلهى فلا تغفل، ن ره

۲- يعنى أن دعواكم أن الشده و الضعف من خواص الكيف مجرد دعوى بلا دليل و الحق أن الشده و الضعف من أحوال الوجود بالذات و غيره من ذوات الماهيات كالكيف و غيره إنما يوصف بهما بالعرض و حقيقه الوجود حقيقه عينيه متفاوته بحسب المراتب بالكمال و النقص و الغنى و الحاجه و هكذا، ن ره

أما الأول فهو أنا لا نسلم أنه كان واجبا لذاته بمجرد عدم مقارنته لماهيه بل وجوبه لأنه وجود لا أتم منه و من لوازم كونه لا أتم منه أن لا يكون مقارنا لماهيه فلو لا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتماميه و النقص لكان هذا السؤال متوجها- لكنه اندفع بالتام و الناقص و إنما يقع هذا موقعه فى المتواطى لا المشكك.

و أما الثانى فبأن نقول لمن اعترف و هو جمهور المشاءين بتجرد الوجود عن الماهيه فى الواجب تعالى و مقارنته لها فى الممكن أن مفهوم الوجود من حيث هو وجود إن اقتضى التجرد عن الماهيه فيجب أن يكون كل وجود مجردا و هو بخلاف ما زعمتم فى الممكنات و إن اقتضى اللاتجرد عنها فالوجود الواجبى يجب أن لا يتجرد عنها و هو بخلاف ما اعترفتم به و إن لم يقتض شيئا منهما وجب أن يكون تجرد وجود الواجب لعله فيفتقر إلى غيره فلا يكون واجبا هذا خلف فإن لم يلزم هذا الإيراد هاهنا لم يلزم إيرادكم هناك و إن كان مدفوعا هناك بأن المفهوم المشترك- ليس مقولا بالتواطؤ بل بالتشكيك فقد دفع هنا أيضا.

بحث و تحصيل:

الفرق بين الموضعين واضح فإن الوجود المشترك عندهم ليس طبيعه نوعيه و لا جنسا لأن الماهيه و كذا جزؤها لا يمكن أن يقع عندهم على أشياء مختلفه بالتشكيك بل إنما يكون الواقع بالتشكيك عرضا خارجيا لازما يختلف ملزوماتها بالحقيقه و الماهيه و عند الشيخ حقيقه واحده بسيطه نوعيه(۱) فلهم أن يدفعوا السؤال عن أنفسهم بوجه آخر غير جهه التشكيك- و هو أن الوجود المشترك عرض لازم للوجودات الخاصه ليس ماهيه و لا جزءا لشى ء منها و اتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات فى الحقيقه كما أن النور معنى واحد

۱- إنما كانت كانت واحده لأن الواقع بالتشكيك حيث يجوز أن يكون ذاتيا كان وحدته فى العقل يستلزم وحدته فى الخارج إذ الماهيه العقليه ليست إلا الحقيقه الخارجيه- و الحقيقه الخارجيه ليست إلا الماهيه العقليه و لا تفاوت إلا بالخارجيه و الذهنيه و أما عندهم فوحدتها فى العقل لا يستلزم وحدتها فى الخارج لأنها ليست ماهيه لتلك الحقائق- إذ ماهيه الشى ء و جزؤها لا يقع عليه بالتشكيك عندهم و إنما كانت نوعا لأنه إذا جاز كون المقول بالتشكيك ذاتا للشى ء و ذات الشى ء ماهيه النوعيه كان الوجود نوعا بخلافه عندهم لخروجه عن تلك الحقائق على رأيهم، س ره

مشترک واقع علی الأنوار لا بالتساوی مع أن نور الشمس یقتضی إبصار الأعشی- دون سائر الأنوار فیکون مخالفا لها فی الحقیقه و کذلک الحراره المشترکه بین الحرارات مع أن بعضها یوجب استعداد الحیاه دون البواقی و ذلک لاختلاف ملزومات النور و الحراره المتخالفه شده و ضعفا المتباینه نوعا عندهم و إن اشترک فی مفهوم واحد عرضی نعم الکلام فی أصل قاعدتهم فی أن الواقع علی أشیاء بالتشکیک إنما یکون عرضیا وارد کما ذکره فی کتبه و لما کان نسبه الوجود الانتزاعی إلی الوجودات الحقیقیه کنسبه الإنسانیه المصدریه إلی الإنسان و الحیوانیه المصدریه إلی الحیوان(۱) حیث إن المأخوذ عنه و المنتزع منه نفس ذات الموضوع بلا حیثیه أخری غیرها- کان الوجود حقیقه واحده لامتناع أخذ مفهوم واحد من نفس حقائق متباینه- و انتزاع معنی واحد من صرف ذواتها المتخالفه بلا جهه جامعه یکون جهه الاتحاد- و قد مر ذکر هذا الأصل فی نفی تعدد الواجب لذاته علی أن حقیقه الوجود لیست ماهیه کلیه و إن کانت متفقه السنخ و الأصل فی جمیع المراتب المتعینه لا بتعین زائد علی نفسها و جوهرها بل الامتیاز بینها بنفس ما یقع به الاشتراک فیها لا غیر.

ثم إن الدائر علی ألسنه طائفه من المتصوفه أن حقیقه الواجب هو الوجود المطلق تمسکا بأنه لا یجوز أن یکون عدما أو معدوما و هو ظاهر و لا- ماهیه موجوده بالوجود أو مع الوجود تعلیلا- أو تقییدا لما فی ذلک من الاحتیاج و الترکیب فتعین أن یکون وجودا و لیس هو الوجود الخاص لأنه إن أخذ مع المطلق فمرکب أو مجردا لمعروض فمحتاج ضروره احتیاج المقید إلی المطلق و ضروره أنه یلزم من ارتفاعه

۱- یرید أن یحقق أن حقائق الوجودات و إن کانت متفاوته و الوجود العام الانتزاعی لیس ماهیه له کما مر فی أول هذا السفر أن الوجود العام لیس مقوما للوجودات و إنما هو اعتبار عقلی إلا- أنه کالماهیه لها حیث إنه عرضی بمعنی الخارج المحمول لا بمعنی المحمول بالضمیمه و لو کان بالمعنی الثانی لکان حکایه عن ضمیمه فی الوجودات لا عن ذواتها بذواتها و إذا کانت کذلک کانت وحده المفهوم حاکیه عن وحده الحقیقه کحکایه کل ماهیه عن حقیقتها الخارجیه علی ما هی علیه فتکون فی تلک الحقائق جهه وحده- و لکنها عین جهه الکثره و الامتیاز إذ لا ترکیب فی الوجودات الخاصه لا من الأجزاء الخارجیه و لا من الأجزاء العقلیه مطلقا، س ره

ارتفاع کل وجود(۱) و هـذا القـول منهـم یـؤدی فی الحقیقـه إلی أن وجـود الـواجب غیر موجـود(۲) و أن کـل موجـود حتی القاذورات واجب تعالی عما یقول الظالمون علوا کبیرا لأن الوجود المطلق مفهوم کلی من المعقولات الثانیه التی لا تحقق لها فی الخـارج- و لاـ شـک فی تکثر الموجودات التی هی أفرداها و ما توهموا من احتیاج الخاص إلی العام باطل بل الأمر بالعکس إذ العام لا تحقق له إلا فی ضـمن الخاص نعم إذا کان العام ذاتیا للخاص یفتقر هو إلیه فی تقومه فی العقل دون العین و أما إذا کان عارضا فلا و أما قولهم یلزم من ارتفاعه ارتفاع کل وجود حتی الواجب فیمتنع عدمه و ما یمتنع عدمه فهو واجب فمغالطه منشؤها عدم الفرق بین ما بالذات و ما بالعرض- لأنه إنما یلزم الوجوب لو کان امتناع العدم لذاته و هو ممنوع بل ارتفاعه یسـتلزم ارتفاع بعض أفراده الـذی هو الواجب(۳) کسـائر لوازم الواجب مثـل الشـیئیه و العلیه و العـالمیه و غیرها فإن قیل بل یمتنع لـذاته لامتناع اتصاف الشی ء بنقیضه.

قلنا الممتنع اتصاف الشی ء بنقیضه بمعنی حمله علیه بالمواطاه مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم کیف و قد اتفقت الحکماء علی أن

۱- بیـان للاحتیـاج إلی المطلق لأن المحتاج إلیه ما یلزم من عـدمه عـدم المحتاج لا أقل سواء لزم من وجوده وجوده کالسـبب و العله التامه أم لا کالشـرط فقوله ضـروره احتیاج المقید إلی المطلق بیان للترکیب علی سبیل اللف و النشـر لئلا یکون الثانی عطفا تفسیریا للأول إذ التأسیس خیر من التأکیـد و یحتمل کما یشعر قوله و أما قولهم یلزم إلخ أن یکون قوله- و ضـروره عطفا علی قوله تمسکا أو علی مدخول الباء المتعلقه به، س ره

۲- أی إن أرادوا المطلـق المفهـومی یـؤدی إلی أن الـواجب غیر موجـود إلـخ و إن أرادوا المطلـق الانبسـاطی یؤدی إلی أن کل موجود إلـخ لاختلاط هذا الوجود بالأشـیاء- و بعباره أخری إن أرادوا المفهوم بما هو مفهوم یلزم الأول و إن أرادوا المفهوم من حیث التحقق فی الأـفراد یلزم الثـانی أقول إن أرادوا حقیقه الوجود المطلق من جمیع القیود حتی عن قیـد الإطلاـق فلاـ غبار علیه بأن أرادوا بالمطلق المحیط، س ره

۳- الـذی یمتنع عـدمه فعـدم الکل لا یکون ممتنعا بالـذات بل لأجل اسـتلزامه عـدم البعض الذی هو ممتنع بالذات و کذا ارتفاع مطلق العلیه و نظائرها ممتنع لاستلزامه ارتفاع بعض أفرادها الذی یمتنع عدمه، ه ره

الوجود المطلق العام من المعقولات الثانيه(۱) و الأمور الاعتبار التی لا تحقق لها فی الأعیان.

فانظر(۲) ما أعجب حال الوجود من جهه الاختلافات العقلاء فیه بعد کونهم متفقین علی أنه أظهر الأشیاء و أعرفها عند العقل.

فمنها اختلافهم فی أنه کلی أو جزئی فقیل جزئی حقیقی لا تعدد فیه أصلا- و إنما التعدد فی الموجودات لأجل الإضافات إلیه و الحق أن الموجود بما هو موجود کلی(۳) و الوجودات أفراد له و حصص لحقیقه الوجود(۴) باعتبار أن تشخصاتها لا یزید علی حقیقتها المشترکه بینها المتفاوته الحصول بذاتها فیها و حقیقه الوجود لیست کلیه و لا جزئیه و لا عامه و لا خاصه و إن کانت مشترکه بین الموجودات(۵) و هذا عجیب لا یعرفه إلا الراسخون فی العلم.

۱- کون الوجود أصیلا بمعنی أن له أفرادا أو فردا واحدا هو وجود الواجب تعالی مع کونه معقولا ثانیا أی لا یحاذیه شی ء فی الخارج بینهما تهافت و مثله الکلام فی قوله بعد سطور إن الحق أن العام اعتباری و له أفراد حقیقیه و کونه معقولا ثانیا بمعنی أن الوجود العام بما هو عام لا تحقق له فی الأعیان لا یرتاب فی بطلانه ذو مسکه- إذ لا اختصاص له بالمعقول الثانی إذ کل معقول أول أیضا لا- وجود له فی الأعیان بما هو عام و سنحقق لک المقصود فی حواشینا عند الکلام علی فصل معقود لکون الوجود العام معقولا ثانیا فانتظر، س ره

۲- کذا فی شرح المقاصد أیضا للعلامه التفتازانی، س ره

۳- أی الوجود و لکن العام البدیهی، س ره

۴- أی تجلیات لها فإن التجلی شدید المناسبه بالحصه المصطلحه إذ کما أن الحصه لا تغایر نفس الماهیه فی الذهن إلا بالإضافه بما هی إضافه و تقیید لا- بما هی ظرف و قید و الإضافه بما هی هی أمر اعتباری کذلک التجلی فی الخارج لیس إلا ظهور المتجلی فی خصوصیه ماهیه فانیه فیه و هذا هو المسمی بالإضافه الإشراقیه فی الاصطلاح و هو أیضا الاسم الذی هو عین المسمی فی الخارج بوجه و غیره بوجه کوجه الشی ء فی الذهن- الذی هو الشی ء بوجه و غیره بوجه، س ره

۵- فکانت کلیه بمعنی أنها محیطه و کأنک سمعت منا معنی اشتراک الحقیقه- کالمفهوم فی الحواشی السابقه فتذکر و یناسب هذه الشرطیه أن یقال بل و إن کانت جزئیه أیضا و لکن الجزئی بمعنی التشخص بذاته لا- بمعنی الطبیعه النوعیه المحفوفه بالعوارض المشخصه، س ره

و منها اختلافهم فی أنه واجب أو ممکن فقد ذهب جمع کثیر من المتأخرین- إلی أن مفهوم الوجود واجب و ذلک هو الضلال البعید.

و منها اختلافهم فی أنه عرض أو جوهر أو لیس بعرض و لا جوهر لکونهما من أقسام الموجود و الوجود لیس بموجود فقیل هذا هو الحق و فی کلام الشیخ الرئیس و أتباعه ما یشعر فی الظاهر بأنه عرض و هو بعید جدا لأن العرض ما لا تتقوم بنفسه- بل بمحله المستغنی عنه فی تقومه و لا- یتصور استغناء الشی ء فی تقومه و تحققه عن الوجود- و الحق عندی کما مر أن وجود الجوهر جوهر بنفس جوهریه ذلک الشی ء و وجود العرض عرض کذلک لاتحاده معها فی الواقع و إذا اعتبر حقیقته فی نفسها فهو لیس بهذا الاعتبار مندرجا تحت شی ء من المقولات إذ لا جنس له و لا فصل له لکونه بسیط الحقیقه و لا له ماهیه کلیه لیحتاج فی وجودها إلی عوارض مشخصه فلیس کلیا و لا- جزئیا بل الوجودات هی حقائق متشخصه بذواتها متفاوته بنفس حقیقتها- مشترکه فی مفهوم الموجودیه العامه التی هی من الأمور الاعتباریه کما سبق القول إلیه.

و منها اختلافهم فی أنه موجود أو لا فقیل إنه موجود بوجود هو نفسه فلا یتسلسل و قیل بل اعتباری لا تحقق له فی الأعیان و قیل لیس بموجود و لا معدوم- و الحق أن العام اعتباری و له أفراد حقیقیه.

و منها اختلافهم فی أن الوجودات الخاصه نفس الماهیات أو زائده علیها- و الحق أنه نفس الماهیات الممکنه فی الواقع و غیرها بحسب بعض الاعتبارات فی الذهن- و منها اختلافهم فی أن لفظ الوجود مشترک بین مفهومات مختلفه أو متواط یقع علی الموجودات بمعنی واحد لا تفاوت فیه أو مشکک یقع علی الجمیع بمعنی واحد هو مفهوم الکون لکن لا علی السواء و هذا هو الحق(۱).

و منها اختلافهم فی أن الوجود سواء کان حقیقیا أو انتزاعیا معتبر فی مفهوم

۱- و لعله لکون معنونه الذی هو الوجود العینی مشککا ذا مراتب مختلفه فینسب ذلک إلی مفهوم الوجود بالعرض و إلا فلازمه وقوع التشکیک فی المفاهیم لکن سیجی ء تمایله رحمه الله فی بعض الفصول الآتیه إلی تجویز التشکیک فی الماهیه فانتظر، ط

الموجود و قيام المبدإ بالشـى ء حقيقه أو مجازا شـرط فى كونه موضوعا للحكم عليه بأنه موجود أم لا بل الموجود مفهوم بسيط من غير دخول المبـدإ فيه و ليس للمبـدإ تحقق لا عينا و لا ذهنا و لا قيام بالموضوع لا حقيقه و لا مجازا بل موجوديه كل شـى ء اتحاده مع مفهوم المشتق لا غير و الأول هو الحق الذى لا شبهه فيه

نقاوه عرشيه:

(۱) قـد تـبين ممـا قرع سـمعك أن حقيقـه الوجـود مـن حيـث هـو غير مقيـد بالإطلاـق و التقييـد و الكليـه و الجزئيه و العمـوم و الخصوص و لا هو واحد بوحده زائده عليه و لا كثير و لا متشـخص بتشـخص زائد على ذاته كما سنزيدك انكشافا و لا مبهم بل ليس لـه فى ذاتـه إلاـ التحصـل و الفعليه(۲) و الظهـور و إنمـا تلحقـه هـذه المعـانى الإمكـانيه و المفهومـات الكليه و الأوصـاف الاعتباريه و النعوت الذهنيه بحسب مراتبه و مقاماته المنبه عليها بقوله تعالى رَفِيعُ الدَّرَجاتِ فيصير مطلقا و مقيدا و كليا و جزئيا و واحـدا و كثيرا من غير حصول التغير فى ذاته و حقيقته و ليس بجوهر كالماهيات الجوهريه المحتاجه إلى الوجود الزائد و لوازمه و ليس بعرض لأنه ليس موجودا بمعنى أن له وجودا زائـدا فضـلا عن أن يكون فى موضوع المسـتلزم لتقدم الشـى ء على نفسه و ليس أمرا اعتباريا كما يقوله الظالمون لتحققه فى ذاته مع عدم المعتبرين إياه فضـلا عن اعتبارهم و كون الحقيقه بشـرط الشـركه أمرا عقليـا و كون مـا ينتزع عنهـا من الموجوديه و الكون المصـدرى شـيئا اعتباريا لا يوجب أن تكون الحقيقه الوجوديه بحسـب ذاتها و عينها كذلك و هو

۱- هذه المذكورات فيها نقاوه جميع ما تقدم من أول هذا السفر كما لا يخفى على الفطن العارف، س ره

۲- فـإن لاـزم الاختلاف الـذاتى فى الوجود أعنى وقوع التشـكيك فى متن حقيقته- أن يتحقق هناك كثره يتنافى بعض أجزائها البعض تنافيـا قياسـيا فيعرض البعض نـوع مـن الفقـدان بالنسـبه إلى البعض و لاـزمه أن يفـارق المقيس المقيس إليـه فى وصـف كمـاله- و يساوق المقيس إليه أصل الحقيقه كما أنا نقسم الوجود إلى ذهنى و خارجى و إلى ما بالقوه و ما بالفعل و إلى كثير و واحـد ثم نقول الوجود يسـاوق الخـارجيه و يساوق الفعليه و يساوق الوحـده و هـذا معنى قوله بل ليس له فى ذاته إلا التحصل و الفعليه إلخ فافهم ذلك، ط

أعم الأشياء بحسب شموله و انبساطه على الماهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق- و المضاف و القوه و الاستعداد و الفقر و أمثالها من المفهومات العدميه و بنور الوجود يتمايز الأعدام بعضها عن بعض عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها و إمكان الآخر إذ كل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه و غير ذلك من الأحكام و الاعتبارات- و هو أظهر من كل شی ء تحققا و إنيه حتى قيل فيه إنه بديهی و أخفى من جميع الأشياء حقيقه و كنها حتى قيل إنه اعتباری محض على أنه(۱) لا يتحقق شی ء فی العقل و لا فی الخارج إلا به فهو المحيط بجميعها بذاته و به قوام الأشياء لأن الوجود لو لم يكن- لم يكن شی ء لا فی العقل و لا فی الخارج بل هو عينها(۲) و هو الذی يتجلى فی مراتبه و يظهر بصورها و حقائقها فی العلم و العين فيسمى بالماهيه و الأعيان الثابته كما لوحنا به- و هی مع سائر الصفات الوجوديه مستهلكه فی عين الوجود(۳) فلا مغايره إلا فی اعتبار العقل

۱- أی مع أنه، س ره

۲- أی الوجود عين الأشياء لأن ما هو الأصل فيها هو الوجود و لو حمل على الوجود الواجبی كما هو سياق كلامه و لا سيما ما بعده فهو مشهد آخر و بنظر أنور- و هو النظر إلى المعنى و الغمض عن الصور رأسا و تلاشی الجهه الظلمانيه و غلبه الجهه النورانيه ۲۶۰ كما قال ع: معرفتی بالنورانيه معرفه الله و قمع الباطل و أهله و قاهريه الحق و حزبه و انقطاع دوره المظاهر و ظهور دوله الأسماء فی نظر السالك إِذا جاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَ الْفَتْحُ فيرى السميع البصير لا الحيوان و اللطيف الخبير لا الجان- و يرى السبوح القدوس لا الملك و القيوم الدائم الرفيع لا الفلك و اسم الله الأعظم لا آدم و هلم من مفتتح كتاب التكوين إلى الخاتم ففی هذا المشهد الأسنى- أ لغيره من الظهور ما ليس له فضلا عن مقام شهود المسمى و نفی الأسماء ۲۶۰ كما قال ع: كمال الإخلاص نفی الصفات عنه فما قاله قدس سره هنا مثل ما وقع فی خطبه رساله فارسيه مسماه بآغاز و انجام للمحقق الطوسی و الحكيم القدوسی قدس الله روحه و كثر فتوحه و هو هذا. سپاس خدايی را كه آغاز كاينات از اوست و انجام همه با اوست بلكه همه خود اوست- فتوجيهه أيضا ما وجهنا به كلام المصنف، س ره

۳- أی الماهيات و الأعيان الثابته التی هی صور الأسماء و الصفات و لوازمها مع نفس الأسماء و الصفات فی مرتبه الواحديه و مقام اللاهوت متحده وجودا و متحققه بوجود- المسمى و إن اختلفت مفهوما، س ره

و الصفات السلبيه مع كونها عائده إلى العدم أيضا راجعه إلى الوجود من وجه و الوجود لا يقبل الانقسام و التجزى أصلا خارجا و عقلا لبساطته فلا جنس له و لا فصل له فلا حد له كما علمت و هو الذى يلزمه جميع الكمالات(۱) و به يقوم كل من الصفات فهو الحى العليم المريد القادر السميع البصير المتكلم بذاته لا بواسطه شى ء آخر به يلحق الأشياء كمالاتها كلها بل هو الذى يظهر بتجليه و تحوله فى صور مختلفه بصور تلك الكمالات فيصير تابعا للذوات(۲) لأنها أيضا وجودات خاصه و كل تال من الوجودات الخاصه- مستهلك فى وجود قاهر سابق عليه و الكل مستهلكه فى أحديه الوجود الحق الإلهى- مضمحله فى قهر الأول و جلاله و كبريائه كما سيأتى برهانه فهو الواجب الوجود الحق سبحانه و تعالى الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالأسماء الإلهيه المنعوت بالنعوت الربانيه المدعو بلسان الأنبياء و الأولياء الهادى خلقه إلى ذاته(۳) أخبر بلسانهم أنه بهويته مع كل شى ء لا بمداخله و مزاوله(۴) و بحقيقته غير كل شى ء لا بمزايله و إيجاده للأشياء اختفاؤه فيها مع إظهاره إياها(۵) و إعدامه لها فى القيامه الكبرى ظهوره بوحدته و قهره إياها(۶) بإزاله تعيناتها و سماتها و جعلها

۱- اللزوم باعتبار مفاهيم الأسماء و الصفات و أما باعتبار التحقق فهى عينه- و سيجى ء فى الإلهيات تحقيق أن الحياه و العلم و الإراده و القدره و غيرها من الكمالات- تدور مع الوجود حيثما دار و ترجع إليه و تتحد به، س ره

۲- إشاره إلى الإحاطه القيوميه و إلى التقدم بالحق و التأخر بالحق، ن ره

۳- و هذا الخبر بلسان على الذى هو لسان الله ۲۶۱ فقال ع: مع كل شى ء لا بمقارنه و غير كل شى ء لا بمزايله و فى موضع آخر ۲۶۱: داخل فى الأشياء لا بالممازجه- خارج عن الأشياء لا بالمزايله و فى موضع آخر ۲۶۱: ليس فى الأشياء بوالج و لا عنها بخارج و فى موضع آخر قريب من ذلك، س ره

۴- داخل فى الأشياء لا بالممازجه خارج عن الأشياء لا بالمزايله داخل فى الأشياء لا كدخول شى ء فى شى ء خارج عن الأشياء لا كخروج شى ء عن شى ء فالبينونه بينونه صفه لا بينونه عزله فاستبصر، ن ره

۵- و لأن مراتب التعينات الكليه سته من الأحديه و الواحديه و الجبروت- و الملكوت و الناسوت و الكون الجامع فمده اختفاء نوره سته أيام كما قال عز من قائل خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فِی سِتَّهِ أَيَّامٍ*، س ره

۶- ۲۶۱ قال الصدوق طاب ثراه فى رساله الاعتقادات اعتقادنا فى النفوس و الأرواح أنها باقيه منها منعمه و منها معذبه إلى أن يرد إلى أبدانها عند البعث أقول و هذا لا ينافى إعدامه تعالى للأشياء عند النفخه الأولى بطريق اختفائها عند سطوع نور الوحده- و اضمحلالها عند ظهورها و هذا من الغوامض الإلهيه ليس المراد ما يتراءى من ظاهر، ن ره

متلاشیه کما قال لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ لِلّهِ الْواحِدِ الْقَهّارِ و کُلُّ شَیْ ءٍ هالِکٌ إِلّا وَجْهَهُ و فی الصغری تحوله من عالم الشهاده إلی عالم الغیب فکما أن وجود التعینات الخلقیه- إنما هو بالتجلیات الإلهیه فی مراتب الکثره کذلک زوالها بالتجلیات الذاتیه فی مراتب الوحده فالماهیات صور کمالاته و مظاهر أسمائه و صفاته ظهرت أولا فی العلم ثم فی العین(۱) و کثره الأسماء و تعدد الصفات و تفصیلها غیر قادحه فی وحدته الحقیقیه و کمالاته السرمدیه کما سیجی ء بیانه إن شاء الله تعالی

۱- أی التفصیلی و أما فی العلم الإجمالی فوجودها کان منطویا فیه و لا اسم و لا رسم لها ۲۶۲ و إلی هذا أشار العارف الجامی قدس سره بقوله \S٢ بود أعیان جهان بی چند و چون\Z ز امتیاز علمی و عینی مصون\Z نی بلوح علمشان نقش ثبوت\Z نی ز فیض خوان هستی خورده قوت\Z ، س ره

المنهج الثالث فی الإشاره إلی نشأه أخری للوجود غیر هذا المشهود و ما ینوط به و فیه فصول

فصل (۱) فی إثبات الوجود الذهنی و الظهور الظلی

اشاره

قد اتفقت ألسنه الحکماء خلافا لشرذمه من الظاهریین علی أن للأشیاء سوی هذا النحو من الوجود الظاهر و الظهور المکشوف لکل واحد من الناس وجودا أو ظهورا آخر عبر عنه بالوجود الذهنی مظهره بل مظهره المدارک العقلیه و المشاعر الحسیه(۱).

تمهید: إنا قبل أن نخوض فی إقامه الحجج علی هذا المقصود و الکلام علیها و فیها نمهد لک مقدمتین-

الأولی هی أن للممکنات کما علمت ماهیه و وجودا

و ستعلم بالبرهان ما قد نبهناک علیه و کاد أن تکون من المذعنین له إن أخذت الفطانه بیدک أن أثر الفاعل و ما یترتب علیه أولا و بالذات لیس إلا نحوا من أنحاء وجود الشی ء لا ماهیته لاستغنائها عن الجعل و التحصیل و الفعل و التکمیل لا لوجوبها و شده فعلیتها بل لفرط نقصانها- و بطونها و غایه ضعفها و کمونها و الوجود قد مرت الإشاره إلی أنه مما یتفاوت شده و ضعفا و کمالا و نقصا و کلما کان الوجود أقوی و أکمل کانت الآثار المرتبه علیه

۱- بناء علی مذهبه قدس سره أن النفس خلاق للصور مظهر لها من مکامن غیبها و خفائها إلی مقامات ظهورها، س ره

أكثر إذ الوجود بذاته مبدأ للأثر فقد يكون لماهيه واحده و مفهوم واحد أنحاء من الوجود و الظهور و أطوار من الكون و الحصول بعضها أقوى من بعض و يترتب على بعضها من الآثار و الخواص ما لا يترتب على غيره فكما أن الجوهر معنى واحد و ماهيه واحده يوجد تاره مستقلا بنفسه مفارقا عن الماده متبرئا عن الكون و الفساد و التغير فعالا ثابتا كالعقول المفارقه على مراتبها و يوجد تاره أخرى مفتقرا إلى الماده مقترنا بها منفعلا عن غيره متحركا و ساكنا و كائنا و فاسدا كالصور النوعيه على تفاوت طبقاتها فی الضعف و الفقر فيوجد طورا آخر وجودا أضعف من ذينك الصنفين- حيث لا يكون فاعلا و لا منفعلا و لا ثابتا و لا متحركا و لا ساكنا كالصور التی يتوهمها الإنسان(۱) من حيث كونها كذلك(۲).

و الثانيه هی أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانيه

بحيث يكون لها اقتدار- على إيجاد صور الأشياء المجرده و الماديه لأنها من سنخ الملكوت و عالم القدره و السطوه و الملكوتيون لهم اقتدار على إبداع الصور العقليه القائمه بذواتها و تكوين

۱- أشار بقيد الحيثيه إلى دفع ما عسى أن يقال إن الصور الذهنيه كيف لا تكون فاعله و لو لا البناء الذی فی خيالك و النار التی فيه لم يتحقق بناء فی الخارج و لم توقد نار فيه و كيف لا- تكون منفعله و لها ماهيات قابله و كيف لا تكون ثابته و خيالياتها أثبت فضلا عن عقلياتها بيان الدفع أن المراد أنها من حيث إنها آلات لملاحظه الخارجيات كذلك فإنها من هذه الحيثيه ظهورات لها و أيضا منظوره قدس سره بيان وجه الضبط و أنها ليست فاعله كالمفارقات و لا منفعله كالماديات، س ره

۲- التقييد بالحيثيه لتتميم معرف الوجود الذهنی تجاه الوجود الخارجی فإن الوجود الذهنی الذی هو أحد قسمی الوجود المطلق المنقسم إلى الخارجی و الذهنی إنما يتحقق بالقياس و هو قولنا الوجود إما أن يترتب عليه الآثار و هو الخارجی و إما أن لا يترتب عليه تلك الآثار بعينها و هو الذهنی و القسمان متقابلان لمكان التقسيم- فالوجود الذهنی إنما هو ذهنی من جهه مقابلته الوجود الخارجی و عدم ترتب آثاره عليه- و أما من جهه ترتب آثار ما عليه لكونه رافعا للعدم الذی هو الجهل و كونه متشخصا بتشخص الذهن و سائر الآثار كحمره الخجل أو الغضبان و صفره الوجل و غير ذلك فهو من هذه الجهه وجود خارجی و ليس بذهنی لترتب الآثار عليه و عدم كونه مأخوذا بالقياس إلى الخارج و يتفرع على هذا البيان أن كل موجود ذهنی فله خارج مقيس إليه و أن ما لا خارج له لا ذهن له و أن ما حيثيه ذاته عين الخارج و ترتب الآثار فلا يقع فی ذهن- كصريح الوجود الخارجی و الوجود الواجبی إلى غير ذلك من المسائل فتنبه، ط

الصور الکونیه القائمه بالمواد و کل صوره صادره عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها فی نفسها نفس حصولها لفاعلها و لیس من شرط حصول شی ء لشی ء أن یکون حالا فیه وصفا له(۱) بل ربما یکون الشی ء حاصلا لشی ء من دون قیامه به بنحو الحلول و الوصفیه کما أن صور جمیع الموجودات حاصله للباری حصولا أشد من حصولها لنفسها أو لقابلها کما ستعلم فی مباحث العلم و لیس قیامها به تعالی قیاما حلولیا ناعتیا- و کل صوره حاصله لموجود مجرد عن الماده بأی نحو کان فهی مناط عالمیه ذلک المجرد بها سواء کانت قائمه بذاته أو لا و مناط عالمیه الشی ء بالشی ء حصول صوره ذلک الشی ء له سواء کانت الصوره عین الشی ء العالم فیکون حصولها حصوله کعلم النفس بذاتها- أو غیره فیکون حصولها إما فیه و ذلک إذا کان الشی ء قابلا لها و إما عنه و ذلک إذا کان فاعلا لها فالحصول للشی ء المجرد الذی هو عباره عن العالمیه أعم من حصول نفسه أو الحصول فیه أو الحصول له فللنفس الإنسانیه فی ذاتها عالم خاص بها من الجواهر و الأعراض المفارقه و المادیه و الأفلاک المتحرکه و الساکنه و العناصر و المرکبات و سائر الحقائق یشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات أخری و إلا یتسلسل و ذلک لأن الباری تعالی خلاق الموجودات المبدعه و الکائنه و خلق النفس الإنسانیه مثالا لذاته و صفاته و أفعاله فإنه تعالی منزه عن المثل لا عن المثال فخلق النفس مثالا له ذاتا و صفاتا و أفعالا لیکون معرفتها مرقاه لمعرفته فجعل ذاتها مجرده عن الأکوان و الأحیاز و الجهات و صیرها ذات قدره و علم و إراده و حیاه و سمع و بصر و جعلها ذات مملکه شبیهه بمملکه بارئها یخلق ما یشاء و یختار لما یرید إلا أنها و إن کانت من سنخ الملکوت و عالم القدره و معدن العظمه و السطوه فهی ضعیفه الوجود و القوام

۱- کون ما وجوده فی نفسه عین وجوده لغیره وصفا ناعتا لما یوجد له مما لا ینبغی الارتیاب فیه فإن وجود الشی ء لا یکون لغیره إلا إذا کان للغیر ثبوت فی نفسه و طرد هذا الوجود الغیری عدما من أعدامه و لا نعنی بالوصف إلا ذلک فکل موجود لغیره وصف لذلک الغیر إلا أنه إنما یکون له وصفا فی المرتبه التی طرد العدم عنه فیها لا غیر- و المعلول و إن کان وجوده فی نفسه عین وجوده لعلته لکنه إنما یطرد العدم عن العله فی مرتبه کمال فعلها الزائد علی ذاتها و من هنا تحدس إن کنت ذا لب أن هذا هو الملاک فی انتشاء صفات الواجب الفعلیه فلیکن عندک إجماله حتی یوافیک تفصیله إن شاء الله تعالی، ط

لکونهـا واقعه فی مراتب النزول ذات وسائـط بینهـا و بین بارئهـا و کثره الوسائط بین الشـی ء و ینبوع الوجود یوجب وهن قوته و ضعف وجوده فلهـذا ما یترتب علی النفس و یوجد عنها من الأفعال و الآثار الخاصه یکون فی غایه ضـعف الوجود(۱) بل وجود مـا یوجـد عنهـا بـذاتها من الصور العقلیه و الخیـالیه أظلال و أشـباح للوجودات الخارجیه الصادره عن الباری تعالی و إن کانت المـاهیه محفوظه فی الوجودین فلا یترتب علیه الآثـار المرتبه علیه بحسب وجودهـا فی الخـارج اللهم إلا لبعض المتجردین عن جلباب البشـریه من أصـحاب المعارج فافهم لشده اتصالهم بعالم القدس و محل الکرامه و کمال قوتهم یقدرون علی إیجاد أمور موجوده فی الخـارج مترتبه علیهـا الآثـار و هـذا الوجود للشـی ء الـذی لا یترتب علیه الآثار و هو الصادر عن النفس بحسب هـذا النحو من الظهور یسمی بالوجود الذهنی و الظلی و ذلک الآخر المترتب علیه الآثار یسمی بالوجود الخارجی و العینی

و یؤید ذلک ما قاله الشیخ الجلیل محی الدین العربی الأندلسی قدس سره فی کتاب فصوص الحکم بالوهم یخلق کل إنسان فی قوه خیاله ما لا وجود له إلا فیها(۲) و هذا هو الأمر

۱- لیس الضعف دائما فی نفس الأمر بل لجعله مرآه اللحاظ للجزئیات، س ره

۲- إنمـا قـال بـالوهم لا بالخیال لأنه الرئیس علی القوی الـدماغیه و لأنه یـدرک المعانی اللجزئیه کالمحبه و الخوف و الأمانی و الآمال الجزئیه و نحوها و کل واحـد یناسب صوره فلأجل درک الخوف المفرط فی اللیل المظلم فی المقابر و فی المفاوز مثلا- یحـاکی المتخیله صورا موحشه قویه ربما تتمثل له جنا و غولا و لأجل درک المحبه و الأمنیه- و الأمل إذا اشـتد العشق المجازی ربمـا یتخیل العاشق معشوقه حاضـرا للتخیل القوی- و لإدراک الأوهام المیول و الرغبات و الرهبات و العشـقات تصور متخیلات النـاس میولاتهم و مرغوبـاتهم و مرهوبـاتهم و معشوقاتهم فإما مشـتغلون بها أنفسـها و ذلک إذا کانوا بمحضـرها و إما مشـتغلون بصورها المخلوقه لأوهامهم و ذلک عند غیبتها عنهم- إلا الأخصـین و الخصیصـین المشتغلین بالله الخالقین للموجودات المحیطه و الوحدات الجمعیه کما قال الحکماء إن العقول البسیطه خلاقه للعقول التفصیلیه فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِینَ، س ره

العام لكل إنسان و العارف يخلق بالهمه(۱) ما يكون له وجود من خارج محل الهمه(۲) و لكن لا يزال الهمه تحفظه و لا يئودها حفظ ما خلقه فمتى طرأ على العارف غفله عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات(۳) و هو لا يغفل(۴) مطلقا بل لا بد له من حضره يشهدها فإذا خلق العارف بهمته ما خلق(۵) و له هذه الإحاطه ظهر ذلك الخلق بصورته فى كل حضره و صارت الصور يحفظ بعضها بعضا فإذا غفل العارف عن حضره ما أو حضرات و هو شاهد حضره ما من الحضرات حافظ لما فيها من صوره خلقه انحفظت جميع الصور بحفظ تلك الصوره الواحده فى الحضره التى ما غفل عنها لأن الغفله ما تعم قط لا فى العموم و لا فى الخصوص(۶) و قد أوضحت هاهنا سرا(۷) لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر قال و هذه مسأله أخبرت عنها أنه

۱- العارف إما العارف بمعنى العالم بالحقائق بالتفصيل و إما العارف بمعنى المقتدر المتصرف فى الوجود و إما العارف بمعنى الجامع للأمرين الفائز بالحسنيين صاحب الرياستين و المراد هنا الثانى و الثالث، س ره

۲- أى خارج الخيال الذى لنفسه احتراز عن أصحاب السيميا و الشعبده فإنهم يظهرون صورا خارجه من خيالاتهم لكن ليست خارجه من مقام الخيال لظهورها فى خيالات الحاضرين لتصرفهم فيها نقل عن شرح القيصرى، ه ره

۳- أى الحضرات الخمس من اللاهوت و الجبروت و الملكوت و الناسوت و الكون الجامع و لما كان الكون الجامع الإنسانى نفسه ضابطا و حافظا يكون بدله من الحضرات المضبوطه المرتبه الغيبيه التى فوق عالم المعانى و الأعيان الثابته، س ره

۴- الواو للاستيناف لا للحال و لا للعطف و إلا لكان منافيا لما قبله كما لا يخفى، س ره

۵- إلى قوله يحفظ بعضها بعضا هذا ناظر إلى قوله و قد ضبط جميع الحضرات- كما أن قوله فإذا غفل إلخ ناظر إلى قوله بل لا بد من حضره يشهدها و إنما ظهر فى كل حضره لأن كل ما يوجد فى الخارج لا بد أن يمر على جميع الحضرات العلميه و يتنزل منها و إنما حفظت الصور بعضها بعضا لأن تلك الصوره المحفوظه بالهمه إن كانت فى حضره من الحضرات العلويه فهى عله و روح و معنى للصور السفليه و إن كانت فى حضره من الحضرات السفليه فهى كاشفه عن وجودها فى العلويه إذ المعلول دليل على علته و الصوره حاكيه عن معناها، س ره

۶- أى لا فى عموم الخلائق و لا فى خواصهم فإن العوام أيضا مشاهدون مظهرا من المظاهر و إن لم يدروا من الذى هو الظاهر، س ره

۷- و هو إيجاد العبد بالهمه أشياء و حفظها و لكن فى عين كونه خالقا لفعله فالخالق بالحقيقه هو الله تعالى لا حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ، س ره

ما سطر أحد فی کتاب لا أنا و لا غیری إلا فی هذا الکتاب فهی یتیمه الدهر و فریدته- فإیاک أن تغفل عنها فإن تلک الحضره التی یبقی لک الحضور فیها مع الصور مثلها مثل الکتاب الذی قال تعالی فیه ما فَرَّطْنا فِی الْکِتابِ مِنْ شَیْ ءٍ فهو الجامع للواقع و غیر الواقع و لا یعرف ما قلناه إلا من کان قرانا فی نفسه فإن المتقی الله یجعل له فرقانا انتهی کلامه و لا شبهه فی أنه مما یؤید ما کنا بصدده تأییدا عظیما و یعین إعانه قویه مع اشتماله علی فوائد جمه ستقف علی تحقیقها و تفصیلها فی مباحث النفس إن شاء الله تعالی- فأتقن ما مهدنا لک کی ینفعک فی مباحث الوجود الذهنی و الإشکالات الوارده علیه

فصل (۲) فی تقریر الحجج فی إثباته و هی من طرق

الطریقه الأولی

أنا قد نتصور المعدوم الخارجی بل الممتنع کشریک الباری- و اجتماع النقیضین و الجوهر الفرد بحیث یتمیز عند الذهن عن باقی المعدومات- و تمیز المعدوم الصرف ممتنع ضروره فله نحو من الوجود و إذ لیس فی الخارج فرضا و بیانا فهو فی الذهن.

و اعترض علیه بأنه لا یجوز أن یحصل العلم بالمعدوم لأن العلم کما مر عباره عن الصور الحاصله عن الشی ء فصوره المعدوم إما أن تکون مطابقه له فیجب أن یکون للمعدوم و خصوصا الممتنع ذات خارجیه تطابقها صورته الذهنیه و المعدوم لا ذات له أو لا تکون مطابقه له فلا یحصل لنا العلم بالمعدوم إذ العلم عباره عن صوره مطابقه للمعلوم.

و أجیب عنه بأن المراد بحصول الصوره لیس أنه یحصل فی الذهن شبح و مثال له محاکاه عن الأمر العینی مغایر له بالحقیقه بل المراد بالصوره الذهنیه هو حقیقه المعلوم من حیث ظهورها الظلی الذی لا یترتب به علیها أثرها المقصود منها فالعلم بالمعدوم لا یکون إلا بأن یحصل فی ذهننا مفهوم لا یکون ثابتا فی الخارج فلا یجری

الترديـد أن هـذه الصوره مطابقه للمعدوم أو لا(۱) و لاـ يلزم شـی ء من المحـذورين إذ المسـمی بالصوره هو بعينه المعـدوم فی الخارج هذا علی رأی المحققين و أما علی قول من ذهب إلی أن الحاصل فی الذهن شبح المعلوم لا حقيقته فيقال العلم بالشی ء عبـاره عن حصول شـبح و مثال فی الـذهن فإن كان له مطابق فهو العلم بالموجود و إلا فهو العلم بالمعـدوم فصوره المعـدوم غير مطـابقه له بالفعـل إذ لاـ ذات له عينيه و لاـ مطـابق له إلاـ بحسب التقـدير بمعنی أنه لو كان له وجود يطابقه هـذه الصوره و العلم بالمعـدوم عبـاره عن حصول شـبح لاـ يكون له مطـابق بالفعـل هكـذا قيل و هو ليس بكاف فی المقصود إذ لقائل أن يقول هـذا الجواب إنما يجری فی المعـدومات التی لها حقائق سوی كونها معـدومه و أما إذا تصورنا المعـدوم المطلق بما هو معـدوم مطلق فيلزم من قولكم المراد بالصوره الـذهنيه حقيقه المعلوم من حيث وجودها الـذهنی و ظهورها الظلی التناقض- إذ المعـدوم بما هو معدوم لا يكون له وجود أصلا و الخفی بما هو خفی لا يكون له ظهور مطلقا و هذا بالحقيقه راجع إلی أشكال المجهول المطلق المشهور(۲) و سيأتيك ما ينفعك فی دفعه إن شاء الله تعالی.

الطريقه الثانيه

أنـا نحكم علی أشياء لاـ وجود لهـا فی الخـارج أصـلا بأحكام ثبوتيه صادقه و كـذا نحكم علی ما له وجود و لكن لا نقتصـر فی الحكم علی ما وجد منه- بل نحكم حكما شاملا لجميع أفراده المحققه و المقدره مثل قولنا كل عنقا طائر

۱- إذ لاـ اثنينيه حتی يكون هنا مطابق و مطابق لكن لا يخفی أن هـذا الجواب- بالحقيقه إنكار الوجود الـذهنی لقوله إن الصوره حقيقه المعلوم بحيث لاـ مطـابق و لاـ مطـابق- و مراد القوم من أن الأشـياء تحصـل بأنفسـها فی الـذهن انحفاظ الماهيه مع مغايره الوجودين و يتحقق حينئـذ المطـابقه و يجری الترديـد و قول المجيب من حيث ظهورهـا الظلی أراد به محض إضـافه النفس إلی حقيقـه المعلـوم إذ لـو أراد وجـودا آخر و لمـاهيته أيضـا حصـص فی الوجـودات فلم لاـ يجری الترديـد فـالحق فی الجـواب من الاعتراض أن يقال مطابق كل شـی ء بحسـبه و فرده لا بد أن لا ينافی طبيعته فتحقق مطابق المعدوم و ذاته الخارجيه أن لا يتحقق ذات خارجيه وجوديه كما أن مفهومه الذهنی و صورته الظليه أيضا نفی الشی ء- و ليس مثل صور ذهنيه آخر فالاشتباه إنما وقع من حصر المطابق فی الوجودی، س ره

۲- أی العلم بالمعدوم قد مضی تحقيقه بتحقيق الحمل الأولی فإن المعدوم المطلق معدوم مطلق ذاتا، س ره

و كل مثلث فإن زواياه الثلاث مساويه لقائمتين و صدق الحكم الإيجابى يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغريزه الإنسانيه و إذ لا يكفى فى هذا الحكم الوجود العينى للموضوع علمنا أن له وجودا آخر هو الوجود الذهنى هذا ما قرروه.

و فيه بحث من وجوه- الأول أنه لا شك أن أمثال هذه القضايا ليست فعليه خارجيه حتى يكون معنى قولك كل عنقا طائر أن كل ما هو فرد للعنقا و لو بحسب التقدير فهو طائر بالفعل كيف و من ينكر الوجود الذهنى ينكر صدق هذا الحكم و أمثاله بل هى قضايا حقيقيه موضوعاتها مقدره الوجود و معناها كل ما لو وجد و كان متصفا بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه محمول كذا و الحكم بهذا النحو لا يقتضى إلا وجود الموضوع بحسب التقدير(۱) فجاز أن يكون هو الوجود الخارجى فلم يثبت وجود آخر أصلا.

الثانى لو تم هذا الكلام لزم منه وجود جميع الأفراد المقدره الغير المتناهيه- لأمثال هذه العنوانات على التفصيل فى ذهننا عند هذا الحكم فإنا إذا قلنا كل مثلث كذا يوجد فى ذهننا جميع المثلثات المقدره على التفصيل لأنه مما تقرر على مدارك المتأخرين أن الحكم فى المحصوره على ذوات الأفراد فوجب لصدقها وجود الأفراد لا وجود العنوان و إن سلكنا مسلك التحقيق و قلنا إن المحكوم عليه فى المحصوره هو العنوان لكن الفرق بينها و بين الطبيعيه أن الحكم فيها على وجه يسرى إلى الأفراد بخلاف الطبيعيه فينحل الإشكال لكنه على هذا يجب الاقتصار على عقود ليس لموضوعاتها وجود عينى أصلا و إلا فلأحد أن يقول إن الطبائع موجوده بوجود الأفراد(۲) فإذا كان للموضوع فرد عينى يوجد العنوان بوجوده فالحكم عليه بذلك الاعتبار.

۱- أقول التقدير أمر واقعى و الطيران بالقوه حكم فعلى فلا بد للموضوع من وجود فعلى، س ره

۲- أقول القضيه أخذت حقيقيه و هى التى حكم فيها على ما يصدق عليه فى نفس الأمر الكلى الواقع عنوانا سواء كان موجودا فى الخارج محققا أو مقدرا أو لا يكون موجودا فيه أصلا فالحكم فيها إذا كان على العنوان بحيث يسرى إلى الأفراد النفس الأمريه لا بد و أن لا يكون مقصورا على الأفراد الخارجيه و إلا لم يؤخذ القضيه حقيقيه و إذ ليس الموضوع المأخوذ بهذا الوجه فى الخارج ففى الذهن فتدبر، س ره

فإن قيل إنا لا نأخذ الموضوع فى المحصوره على وجه مشخص جزئى حتى يكون الحكم فى قولنا كل إنسان كذا على إنسان موجود بوجود جزئى مشخص بل نأخذه بحيث يقبل الاشتراک بين کثيرين فهو بهذا الاعتبار ليس موجودا فى الخارج ضروره.

قيل كما أن الموجود الخارجى مشخص لا يقبل الاشتراک كذلک الموجود الذهنى له تعين يمتنع فرض اشتراكه مع ذلک التعين ضروره أن الوجود لا يعرض المبهم من حيث هو مبهم غايه الأمر أن للعقل أن يلاحظ الوجود الذهنى من حيث هو مع قطع النظر عن تعينه فكما جاز أن يلاحظ الموجود الذهنى المتعين بحسب الوجود الذهنى من حيث هو فليجز ذلک فى الوجود العينى لا بد لنفيه من دليل.

و الحق أن المأخوذ على وجه الاشتراک ليس تحققه إلا فى العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه(۱) و سيجى ء تحقيق ذلک عن قريب إن شاء الله تعالى.

الثالث أنا قد نتصور شخصا كان موجودا و نحكم عليه بحكم خارجى كما أنا نحكم على جسم قد فنى أنه كان صلبا ثقيلا متحركا فيلزم أن يكون صورته الذهنيه و الشخص الخارجى واحدا بالعدد لأن هذه الأحكام إنما كانت للشخص الخارجى لكنه محال بالبديهه و التزم بعضهم فى الجواب اتحادهما بالعدد قال إن الشخص الخارجى مع تشخصه الخارجى و تعينه العينى يوجد فى الخيالات و هذا فاسد جدا فإن الذات الواحده لا يكون لها إلا وجود واحد كيف و الوجود إما مساوق للتشخص أو متحد معه بل الجواب أن يقال إن المحمول الخارجى أيضا كالموضوع له صوره ذهنيه مطابقه للأمر العينى متحد مع الموضوع الذهنى لكن المنظور إليه فى القضيه الخارجيه ليس حال الموضوع و المحمول بحسب وجودهما الذهنى بل حكايه حالهما بحسب الخارج و لا حجر فى

۱- أی التحقق فى العقل معتبر بحسب الظرفيه فى نفس الماهيه لا بحسب الشرطيه- و قوله ليس تحققه إلا فى العقل جواب لقوله فليجز يعنى عدم ملاحظه التعين فى الموجود الخارجى عمل العقل فقبول الاشتراک ليس إلا فيه و لكن مذهبه قدس سره فى كثير من المواضع- أن مناط الكليه و الاشتراک نفس الوجود و لكن الوجود التبعى العقلى و أما نفس الماهيه فلا كليه و لا جزئيه و لعل قوله و سيجى ء تحقيق ذلک إشاره إلى ذلک، س ره

كون الشـى ء الموجود فى الذهن حكايه عن الأمر الخارجى المحكى عنه لأن المنظور إليه فى الحكايه ليس حال الحكايه نفسها بل حال الشى ء المحكى عنه على وجه يطابقها الحكايه

الطريقه الثالثه

أن لنا أن نأخـذ من الأشـخاص المختلفه بتعيناتها الشخصـيه- أو الفصـليه المشتركه فى نوع أو جنس معنى واحدا ينطبق على كل من الأشخاص(۱) بحيث جـاز أن يقـال على كـل منهـا أنه هو ذلـك المعنى المنتزع الكلى مثلا جاز لك أن تنتزع من أشـخاص الإنسـان المتفرقه المختلفه المتبـاينه معنى واحـدا مشتركـا فيه- و هو الإنسان المطلق الـذى ينطبق على الصـغير و الكبير و الحيوان العام المحمول على البغال و الحمير مجامعا لكل من تعيناتها مجردا فى حد ذاته من عوارضها الماديه و مقارناتها و هذا المعنى لا يوجـد فى الخارج واحدا و إلا لزم اتصاف أمر واحد بصـفات متضاده و هى التعينات المتباينه و لوازمها المتنافيه فوجوده إنما هو بشرط الكثره- و نحن قد لاحظناه من حيث إنه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد فى الخارج فوجوده من هذه الجهه إنما هو فى العقل.

فإن قلت قـد تقرر عنـد المحققين من الحكماء أن الأجناس و الأنواع و بالجمله الحقائق المتأصـله دون الاعتباريات لها وجود فى الأعيان فإنهم قد صرحوا بأن

۱- ليس المراد من الانطبـاق عليهـا و من أنه هو المنتزع الكلى و من المجـامعه للتعينـات الحمـل عليهـا لأـن مناط الاسـتدلال هو الكلى العقلى لكن الطبيعه بشـرط الكليه و الوجود العقلى لاـ يمكن أن يقـال هى هى أى عين الإفراد و التجرد المعتبر فيه إنما هو بالنسـبه إلى العوارض المـاديه لاـ بالنسبه إلى جميع مـا هى غير الماهيه حتى الوجود العقلى- و الكليه إنما هى التجرد المعتبر فى الماهيه المجرده أعنى الماهيه بشـرط لا و كذلك الكلى العقلى لكونه صـرف الحقيقه و صـرف الشى ء واحد و فى عين وحدته جـامع جميع ما هو من سـنخه فمعنى أن كل واحـد منها هو هو أنه الحقيقه و الكل رقائقه و لا سـيما على مـذهبه قـدس سـره فى إدراك الكليـات. إن قلت فـالكلى المحمـول على الأـفراد مـا هـو. قلت هو الكلى الطـبيعى لأـن المعتـبر فى جـانب المحمول هو المفهـوم كمـا هـو المقرر عنـدهم و هـو الطـبيعى و المحمـول لاـ بـد و أن يكـون ذاتيـا فى الموضوع و هو شـأن المفهوم المبهم اللابشرطى، س ره

معروضات مفهوم الكلى و النوع و الجنس من الحقائق التى هى معقولات أولى بالقياس إلى تلك العوارض التى تسمى عندهم بالمعقولات الثانيه أمور موجوده فى الخارج- فيلزم على رأيهم أن يكون فى الوجود إنسانيه واحده هى بعينها مقارنه للعوارض التى يقوم بها شخص زيد و شخص عمرو و غيرهما من أشخاص الناس و هى مع كل هذه العوارض غيرها مع العارض الآخر بالاعتبار و غير متغيره بنفسها و إذا عدم شخص من تلك الأشخاص فقد فارقها الأعراض الخاصه بذلك الشخص فقط و أما غير تلك الإنسانيه فهى باقيه غير فاسده و إنما يفسد مقارنتها لتلك الأعراض فقط فهى ذات واحده مقترنه بعينها بأعراض كثيره و تعينات شتى تصير مع أعراض كل شخص إنسانيه ذلك الشخص و كذا الحال فى حقيقه الحيوان بالقياس إلى القيود و الفصول المتباينه- فلا حاجه إلى القول بوجودها فى نحو آخر من الوجود المسمى بالذهن.

قلنا هذا اشتباه وقع لبعض منشؤه الغفله عن رعايه الحيثيات و الإهمال فى جانب الاعتبارات فإن قولهم بوجود الطبائع النوعيه و الجنسيه ليس معناه أن النوع بما هو نوع أو الجنس بما هو جنس و بالجمله الكلى الطبيعى بما هو كلى طبيعى(١) أو معروض الكلى من حيث كونه معروض الكلى و الكليه له تحقق فى الخارج فإن هذا مما لا يتفوه به من له أدنى ارتياض بالفلسفه فضلا عن الحكماء الأكابر و قد بينوا فى كتبهم و تعاليمهم أن الكلى بما هو كلى مما لا وجود له فى الخارج و للشيخ الرئيس رساله مفرده فى هذا الباب شنع فيها كثيرا على رجل غريز المحاسن كثير السن قد صادفه بمدينه همدان قد توهم أن معنى وجود الأنواع و الأجناس فى الأعيان هو أن يكون ذاتا واحده بعينها مقارنه لكل واحد من الكثره المحصله المختلفه مطابقه لها مشتركا فيها أمر موجود فيها قائلا هل بلغ من عقل الإنسان أن يظن أن هذا موضع خلاف بين الحكماء و كان ذلك المرء لما سمع من القوم أنهم يقولون إن الأشخاص تشترك

١- ذكر لفظ الطبيعى تطفلى و الأولى حذفه كما فى قوله و قد بينوا إلخ و ذلك لأن الكلى الطبيعى بما هو كلى طبيعى هو نفس الطبيعه المعروضه بلا عارض الكليه بل بلا وصف المعروضيه و هى موجوده فى الخارج كما سيصرح به و الحاصل أن المغالطه وقعت من اشتباه الكلى الطبيعى بالعقلى، س ره

فی حقیقه واحده و معنی واحد موجود فتعذر علیه تحصیل غرضهم فی استعمال لفظ الواحد فی هذا الموضع فسبق إلی وهمه أنهم ذهبوا إلی أن الحقیقه الواحده و المعنی الکلی بصفه الوحده و الکلیه واقعه فی الأعیان و هو فاسد نعم المعنی الواحد و المشترک- و الکلی و العام و النوع و الجنس إلی غیر ذلک من اللواحق قد یوجد فی الأعیان لکن لا بهذه الاعتبارات فحقیقه الإنسان مثلا- من حیث هو إنسان موجوده فی الأعیان منصبغه بالوجود لا- من حیث نوعیته و اشتراک الکثره فیه بل من حیث طبیعته و ماهیته- و قد فرض العموم لاحقا بها فی موطن یلیق لحوقه بها فیه و هو الذهن لا الخارج- و قد نص الشیخ فی سائر کتبه أن الإنسانیه الموجوده کثیره بالعدد و لیس ذاتا واحده- و کذلک الحیوانیه لا کثره یکون باعتبار إضافات مختلفه بل ذات الإنسانیه المقارنه لخواص زید هی غیر ذات الإنسانیه المقارنه لخواص عمرو فهما إنسانیتان إنسانیه قارنت خواص زید و إنسانیه قارنت خواص عمرو لا غیریه باعتبار المقارنه حتی یکون حیوانیه واحده تقارن المتقابلات من الفصول.

فإن قلت کما أن الموجود الخارجی مشخص لا یقبل الاشتراک کذلک الموجود الذهنی مشخص لا یقبل الاشتراک و لا ینطبق علی کثیرین و المنطبق(۱) علی کثیرین إنما هو الماهیه من حیث هی هی و هی موجوده فی الخارج أیضا فلا یتم الدلیل.

قلت لیس المقصود أن الإنسان الموجود فی الذهن مثلا- لیس شخصا و لیس معه ما یمنعه عن الاشتراک بل المراد أن لنا أن نتصور معنی الإنسان المطابق لکثیرین و نحضره عند العقل کذلک و معلوم یقینا أن الإنسان المعلوم کذلک من حیث إنه معلوم کذلک لیس فی الخارج و لا متشخصا بتشخص خارجی أصلا.

و من الاستبصارات فی هذا الباب أنا نتصور الأمور الانتزاعیه و الصفات المعدومه

۱- هذا حق کما قلنا إن المحمول علی کثیرین هو الکلی الطبیعی المتحد لإبهامه مع أفراده و مع ذلک یتم الدلیل کما ذکره قدس سره، س ره

فی الخارج و نحکم بها علی الأشیاء فلا محاله لها ثبوت(۱) فثبوتها إما فی الخارج و هو محال لأنها أمور اعتباریه فهی موجوده فی الذهن و هو المطلوب.

و من العرشیات الوارده أن کل فاعل یفعل فعلا- لغایه و حکمه لو لم یکن لما یترتب علی فعله من الغایه و الغرض نحو من الثبوت لم یفعل ذلک الفاعل فعلا لأجله- و لو کان له تحقق فی الخارج عینی لزم تحصیل الحاصل فلا بد و أن یکون له نحو من التقرر لا یترتب علیه آثاره المخصوصه به المطلوبه منه و هو المعنی بالوجود الذهنی.

و مما ینبهک علی ما نحن بصدده کون الأشیاء الوهمیه الغیر الواقعه فی الأعیان- سببا للتحریکات و التأثیرات الخارجیه و إن لم یترتب علیها آثارها المخصوصه المطلوبه أ و لا- تری أن تخیلک لمشتهی لطیف کیف یحدث فی بدنک شیئا و تخیلک للحموضه یوجب لک انفعالا و قشعریره و لو لم یکن لصوره بیت ترید بناءه نحو من الثبوت لما کان سببا لتحریک أعضائک.

و قد حکی عن بعض حذاق الأطباء معالجه بعض الملوک حیث أصابه فالج لا ینجع فیه العلاج الجسمانی دفعه بمجرد تدبیرات نفسانیه و أمور تصوریه باعثه لاشتعال الحراره الغریزیه حتی دفعت الماده.

و بعض النفوس قد یبلغ فی القوه و الشرف إلی حیث یقوی تصوراته وجودا و ظهورا حتی یقوم وجودها مقام الوجود العینی فیبری ء المریض و یمرض الأشرار- و یقلب عنصرا إلی عنصر آخر حتی یجعل غیر النار نارا أو یحرک أجساما عجزت عن

۱- هذا مبنی علی ما سیذکره أن الثابت لشی ء لا بد أن یکون له ثبوت فی ظرف الاتصاف و أما علی مذهب القوم الذین قالوا ثبوت شی ء لشی ء فرع ثبوت المثبت له- فی ظرف الاتصاف لا فرع ثبوت الثابت فلا یتم و یمکن أن یقال مراده قدس سره أن الأمور الانتزاعیه و إن کانت غیر موجوده فی الخارج بل وجودها فیه بمعنی وجود منشإ انتزاعها- إلا أنها أمور لها نفس الأمریه کأبوتک لزید و مالکیتک للفرس و قد دل الدلیل علی أنها لیست موجوده فی الخارج فنفس أمریتها لا تنتظم إلا بوجودها فی الذهن و لذا قال ثبتوا الحال أنها لیست موجوده و لیست معدومه و هی أحوال و لکن بعد اللتیا و التی هذا داخل فی الطریقه الأولی، س ره

تحریکها نفوس أبناء النوع کل ذلک(۱) باهتزاز علوی و تأیید ملکوتی و طرب معنوی.

فإن قلت إنهم صرحوا بأن للطبائع غایات فی أفاعیلها الطبیعیه فإن لزم أن یکون لتلک الغایات نحو من الوجود الغیر العینی لزم أن یکون تلک الطبائع ذوات أذهان شاعره بنتائج أفاعیلها و نهایه حرکاتها مع کونها جرمانیه.

قلنا هذا الکلام مما أورده الخطیب الرازی علی الفلاسفه رادا علیهم حیث ذهبوا إلی أن للطبائع العالیه و السافله غایات طبیعیه و نهایات ذاتیه و أن الغایه عله بماهیتها لفاعلیه الفاعل و استکماله بما یستدعی التوصل إلیه فی فعله.

و أجاب(۲) عنه الشارح المحقق لمقاصد کتاب الإشارات بالتزام أن لها شعورا بمقتضاها و غایه فی أفاعیلها غایه ما فی الباب أن یکون شعورها شعورا ضعیفا- و النظر فی إناث النخل و میلانها إلی صوب بعض ذکرانها و إن کان علی خلاف ذلک الصوب مما یؤکد ذلک و کذا مشاهده میل عروض الأشجار إلی جانب الماء فی الأنهار

۱-ـ کما قال ع: قلعت باب خیبر بقوه ربانیه لا بقوه جسدانیه و قد ذکره صاحب سلسله الذهب بقوله- S\ قدرت و فعل حق از آن زده سر\Z کنده بی خویشتن در از خیبر\Z خود چه خیبر که خیبر گردون\Z پیش آن دست و پنجه بود زبون\Z ، س ره

۲- حاصله أن العلم کالحیاه و الإراده و غیرها من الصفات الکمالیه مساوقه للوجود- تدور معه حیثما دار بل عینه و کما أن للطبائع وجودا و إن کان کلا وجود لاشتباکه بالقوه و العدم کذلک لها علم و حیاه و إن کانا ضعیفین کما قال تعالی وَ إِنْ مِنْ شَیْ ءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ و لها إراده و بها یتم سریان العشق إلیها فمراد المحقق قدس سره بالشعور العلم البسیط لا أن لها شعورا لمسیا لا أقل و إلا لکانت حیوانات لصدق تعریف الحیوان أعنی الحساس المتحرک بالإراده علیها إذ الطبیعه ما لم تستوف قوی التحریک- لم تخط إلی قوه الحس کما هو مقتضی قاعده إمکان الأخس فی الصعود. و هنا مسلک آخر فی الدفع و هو أن الطبائع فواعل بالتسخیر تحت الأنوار القاهره و أرباب الأنواع و الغایات متصوره لها و لا یلزم أن تکون متصوره لتلک الطبائع کما أن طبع المرمی بالقسر فاعل الحرکه و لها غایه و لیست متصوره لذلک الطبع بل للقاسر فکذا فی المسخر و المسخر، س ره

و انحرافها فی الصعود عن الجدار و إخراجها الأوراق الکثیره بین الفواکه لیسترها عن صنوف الآفات و إحرازها لب الثمار فی الوقایات الصائنه یهدیک إلی ما ذکروه و هاهنا لمعات نوریه لا یناسب هذا المقام ذکرها عسی أن یأتی بها حین ما قدر الله إتیانه فیه بمنه و کرمه

فصل (۳) فی ذکر شکوک انعقادیه و فیه فکوک اعتقادیه عنها

اشاره

قد تقرر عند المعلم الأول و متبعیه من المشاءین و الشیخین أبی نصر و أبی علی- و تلامذته و جمهور المتأخرین أن ظرف الوجود الذهنی و الظهور الظلی للأشیاء فینا إنما هو قوانا الإدراکیه العقلیه و الوهمیه و الحسیه فالکلیات توجد فی النفس المجرده- و المعانی الجزئیه فی القوه الوهمیه و الصور المادیه فی الحس و الخیال فوقعت للناس فی ذلک إشکالات ینبغی ذکرها و التفصی عنها.

الإشکال الأول:

اشاره

أن الحقائق الجوهریه بناء علی أن الجوهر ذاتی لها و قد تقرر عندهم انحفاظ الذاتیات فی أنحاء الوجودات کما یسوق إلیه أدله الوجود الذهنی یجب أن تکون جوهرا أینما وجدت و غیر حاله فی موضوع- فکیف یجوز أن یکون الحقائق الجوهریه موجوده فی الذهن أعراضا قائمه به ثم إنکم قد جعلتم جمیع الصور الذهنیه کیفیات فیلزم اندراج حقائق جمیع المعقولات المتباینه بالنظر إلی ذواتها مع الکیف فی الکیف.

و الجواب عنه علی ما یستفاد من کتب الشیخ-

أن معنی الجوهر الذی صیروه جنسا و جعلوه عنوانا للحقائق الجوهریه لیس هو الموجود من حیث هو موجود- مسلوبا عنه الموضوع لأن هذا المعنی لا یمکن أن یکون جنسا لشی ء و إلا لکان فصله الذی فرض مقسما له مقوما له ضروره أن الفصول المقسمه للجنس لا یحتاج إلی شی ء

منها الجنس فی تقومه من حیث هو بل هی من الخواص العارضه للجنس کما أنه عرض عام لازم لها بل احتیاجه إلیها فی أن یوجد و یحصل تحصیلا وجودیا لا- تألفیا- فکل فصل کالعله المفیده لوجود حصه من الجنس فإذا کانت ماهیه الجنس هو الوجود بالفعل مع قید عدمی هو سلب الموضوع لکان فصله المفروض محصل وجوده- مقوم معناه و ماهیته کما سبقت الإشاره إلیه.

و بوجه آخر یلزم علی فرض کون هذا المعنی جنسا للجواهر انقلاب الماهیه حین انعدام شی ء من أفرادها.

و بوجه آخر لزم تعدد الواجب لذاته فإن نفس الماهیه لا یتعلق بها جعل و تأثیر فلو کان الوجود عینها أو جزؤها یلزم الضروره الأزلیه فیها تعالی القیوم الواحد عن الشریک و النظیر علوا کبیرا.

و أما الوجودات الإمکانیه فحقائقها نفس التعلقات بفاعلها و ذواتها عین الاحتیاج بمبدعها و فاطرها.

و کذلک قولنا(۱) الشی ء الموجود بالفعل غیر صالح لأن یکون عنوانا للحقیقه الجنسیه الجوهریه لازما لها و إلا لکان کل من علم شیئا هو فی نفسه جوهر علم أنه موجود بل معنی الجوهر الذی یصلح للجنسیه هو ما یعبر عنه بأنه الشی ء ذو الماهیه- إذا صارت ماهیته موجوده فی الخارج کان وجودها الخارجی لا فی موضوع و هذا المعنی ثابت له سواء وجد فی العقل أو فی الأعیان و حلوله فی العقل لا یبطل کونها- بحیث إذا تحققت فی خارج العقل کانت غیر حاله فی المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لأنه لا فی موضوع بالمعنی المذکور.

و مما یؤکد ما ذکر أن حمل الجوهر بهذا المعنی علی الأنواع و الأشخاص المندرجه تحته غیر معلل بشی ء خارج و أما حمل کونها موجوده بالفعل الذی هو بعض من مفهوم کونها موجوده بالفعل لا فی موضوع فلا محاله بسبب و عله خارجه عن

۱- الفرق بینه و بین سابقه أن السابق کان هو الموجود بما هو موجود و هو الوجود و هذا ماهیه له الوجود بالفعل کما أن هذا یمتاز عن الأخیر بأخذ الوجود و سلب الموضوع بالفعل فیه دون الأخیر، س ره

الماهیه و إذا لم یکن حمل الموجود بالفعل علی ما تحته من عوالی الأجناس و المقولات العشر إلا بسبب لا کحمل الذاتی الغیر المعلل فلم یصر بإضافه معنی عدمی إلیه و هو قولنا لا فی موضوع جنسا لشی ء منها و إلا لصار بإضافه معنی وجودی إلیه و هو قولنا فی موضوع جنسا للبواقی بل هذا أولی(۱) و هو خلاف ما تقرر عندهم هذا بیان مقصودهم فی کون المعقول من الجوهر جوهرا.

هاهنا دقیقه أخری سنشیر إلی بیانها فی تحقیق الحمل إن شاء الله تعالی حاصله أنه لا منافاه بین کون الشی ء مفهوم القائم بنفسه و کونه مما یصدق علیه القائم بغیره- علی قیاس مفهوم العدم و اللاشی ء و اللاممکن و شریک الباری و الحرف و الوضع- و الحرکه و ممتنع الوجود و اللاتناهی و نظائرها حیث یصدق علی کل منها نقیضها بحسب المفهوم هذا.

فقد علم بما ذکروا أن مفهوم العرض أعم من مقوله الجوهر باعتبار الوجود الذهنی فالجوهر الذهنی جوهر بحسب ماهیته و عرض باعتبار وجوده فی الذهن فلا منافاه بینهما إنما المنافاه بین المقولات التی هی ذاتیات للحقائق المتخالفه المندرجه تحتها.

و أما أن القوم قد عدوا الصور العلمیه من باب الکیف و یلزم منه أن یکون صوره الجوهر فی العقل جوهرا و کیفا فیندرج تحت مقولتین فقیل إن هذا من باب المسامحه و تشبیه الأمور الذهنیه بالأشیاء الخارجیه لأنه إن أرید بالکیف ماهیه

۱- أی کون الموجود فی الموضوع و هو العرض جنسا للأعراض التسعه خلاف ما تقرر عند الحکماء من أن المقولات التسع أجناس عالیه فإذا کان العرض جنسا عالیا لم تکن التسع عالیات. نعم السید المحقق الداماد قدس سره صرح فی کتبه بأن الجوهر و العرض جنسان قاصیان- لکن التحقیق أن العرض عرضی لها لأن العرض من العروض و هو أمر ثابت لها بالقیاس إلی الغیر و ذاتی الشی ء یثبت له مع قطع النظر عما عداه و بالحقیقه العرض تعبیر عن وجودها الرابطی فإن وجودها فی أنفسها عین وجودها لموضوعها فإن الإضافه و إن لم تعتبر فی شیئیات مفاهیم أکثرها عند أکثرهم أو أقلها عند أقلهم لکنها معتبره فی وجود جمیعها- فإذا کان العرضیه وجودها الإضافی و الوجود خارج عن الماهیه لم تکن ذاتیه لها، س ره

حقهـا فی الوجود الخـارجی أن یکون فی موضوع و غیر مقتضـیه للقسـمه و النسـبه فهو بهـذا المعنی یصـلح لأن یکون جنسا من عوالی الأجناس کما أن الجوهر بالمعنی المـذکور له جنس عال فهما باعتبار هـذین المعنیین متباینان لا یصـدقان علی شـی ء فی شی ء من الظروف و إن أریـد منه عرض لا یکون بالفعل مقتضـیا للقسـمه و النسـبه فهو بهذا المعنی عرض عام لجمیع المقولات فی الـذهن فلاـ تمـانع بهـذا الاعتبـار بینه و بین ماهیه الجوهر و کـذا بینه و بین ماهیات بواقی الأعراض علی نحو ما مر فی مفهوم العرض- فلاـ یلزم انـدراج الصور العقلیه تحت مقولتین هـذا تقریر کلامهم علی ما یناسب أسـلوبهم و مرامهم و الحق ما سـنذکر لک إن شاء الله تعالی.

و لیعلم هاهنـا أن معنی قـولهم إن کلیـات الجواهر جواهر لیس أن المعقول من الجوهر الـذی یوصف بـأنه فی الـذهن و له محل مستغن عنه أنه قد یزول عنه صور الجواهر العقلیه و یعود إلیه و یکون تلک الصور بحیث توجد تاره فی الخارج لا فی موضوع و تاره فی الذهن فی الموضوع کالمغناطیس الذی هو فی الکف فإنه بحیث یجذب الحدید تاره کما إذا کان فی خارج الکف و لا یجـذبه أخری کما إذا کان فیه- فإن هـذه مغالطه من باب تضـییع الحیثیات(۱) و إهمـال الاعتبارات و أخـذ الکلی مکان الجزئی فـإن الکلی الـذی ذاته فی العقـل علی رأیهم یسـتحیل وقوعهـا فی الأعیان و اسـتغناؤها عن الموضوع و المغناطیس الـذی هو فی الکف یجوز علیه الخروج و الجـذب للحدیـد ثم الدخول و عدم الجذب مع بقاء هویته الشخصـیه و لیست الصور العقلیه کذلک بل المراد بالکلی المـذکور فی کلامهم أن کلی الجوهر جوهر الماهیه من حیث هی بلا قیـد و شـرط من الکلیه و الجزئیه و سائر المنضافات الذهنیه و الخارجیه إلیها- و یقال(۲) لها الکلی الطبیعی أیضا کما یقال للماهیه المعروضه للکلیه الکلی العقلی

۱- أی حیثیه بشـرط لا و حیثیه لا بشـرط بل اللابشرط القسمی و اللابشرط المقسمی- و أما أخذ الکلی مکان الجزئی فهو تنزیل الکلی مکان المغناطیس، س ره

۲- قـد ذکرنا فی أوائل هـذه التعلیقه أن الکلی الطبیعی الذی قال المحققون بوجوده هو الماهیه التی هی مقسم للماهیه المطلقه و المخلوطه و المجرده و أنها أشد إبهاما من المطلقه التی هی من أقسامها کما أشار إلیه بقوله یصلح لکثیر من القیود المتنافیه و هو المطلـق الغیر المقیـد بالإطلاـق و أنهـا کیـف لاـ تکون موجوده و من أقسامهـا المخلوطه و المجرده الـتی هی تؤخـذ مـاده و هی موجوده. و أطلق فی کلامهم بعضـهم الکلی الطبیعی علی المأخوذ لا بشـرط المقیـد باللابشـرط و الإطلاق و أشار إلیه بقوله کما یقـال للمـاهیه المعروضه للکلیه کمـا قـال التفتـازانی فی تهـذیب المنطق و معروضه طبیعیـا. و فی بعض النسـخ کما یقال للماهیه المعروضه کلی عقلی و علی هذا فالمعنی واضح، س ره

و الكلى بالمعنى الثانى لا- يصلح للشخصيه و الوجود فى الخارج بخلاف المعنى الأول- فإنها لفرط إبهامها تصلح لكثير من القيود المتنافيه كالوحده و الكثره و الحلول- و التجرد و المعقوليه و المحسوسيه فالمعقول من الجوهر و إن كان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهنى و كونه كليا و لكنه جوهر عندهم بحسب ماهيته فإن ماهيته ماهيه شأنها أن يكون وجودها فى الأعيان لا فى موضوع و أما التمثيل للجوهر العقلى بالمغناطيس حيث وقع فى كلامهم فهو إنما كان باعتبار أن ماهيته تتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فإذا وجد مقارنا لكف الإنسان و لم يجذب الحديد أو وجد مقارنا لجسميه الحديد فجذبه لم يلزم أن يقال إنه مختلف الحقيقه فى الكف و فى خارج الكف مع الحديد بل هو فى كل منهما بصفه واحده- و هو أنه حجر من شأنه جذب الحديد و هذا القدر يكفى فى المناسبه بين المثال و الممثل له فإن قلت قد صرح الشيخ فى إلهيات الشفاء و غيرها بأن فصول الجواهر لا- يجب أن يكون جواهر بحسب ماهياتها و إن صدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضيه حتى لا- يلزم أن يكون لكل فصل فصل إلى غير النهايه فعلى ما ذكره من كونها لا تندرج تحت مقوله الجوهر يلزم أن تكون مندرجه تحت مقوله أخرى- من المقولات العرضيه فيكون حقيقه واحده جوهرا و عرضا فى وجود واحد لاتحاد كل نوع مع فصله.

قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الأنواع الجوهريه تحت مقوله الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقوله أخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض لكونه عرضا

عاما لازما للمقولات العرضیه إذ لا مانع(۱) بحسب العقل و النقل من عدم وقوع الحقائق البسیطه التی لا جنس لها و لا فصل تحت مقوله من المقولات أصلا نص علیه الشیخ فی کتاب قاطیقوریاس من الشفاء.

قال بعض أهل الکلام فی دفع الإشکال المذکور

(۲) و هو کون شی ء واحد جوهرا و عرضا کلیا و جزئیا علما و معلوما أنا إذا تصورنا الأشیاء یحصل عندنا أمران أحدهما موجود فی الذهن و هو معلوم و کلی و هو غیر حال فی الذهن ناعتا له- بل حاصل فیه حصول الشی ء فی الزمان و المکان و ثانیهما موجود فی الخارج و هو علم و جزئی و عرض قائم بالذهن من الکیفیات النفسانیه فحینئذ لا إشکال فیه إنما الإشکال من جهه کون شی ء واحد جوهرا و عرضا أو علما و معلوما أو کلیا و جزئیا.

فنقول إن أراد أن هناک أمرین متغایرین بالاعتبار موافقا لما ذهب إلیه الحکماء و المحققون فلا یفی إلا بدفع إشکال کون شی ء واحد علما و معلوما

۱- إذ هنا أشیاء کثیره لیست داخله تحت المقولات العشر کالوجودات الخاصه الإمکانیه فإنها لیست بواجبه الوجود و کالفصول البسیطه إما لأنها الوجودات الخاصه- کما هو مذهب المصنف قدس سره و إما لأنها ماهیات بسیطه غیر مجنسه بشی ء من المقولات- کما هو عند الحکماء بل هنا أعراض غیر داخله عندهم فی المقولات التسع کالنقطه و الوحده عندهم، س ره

۲- بیان الإشکال الأول قد مر و أما بیان الثانی و الثالث فهو أن الکلی الموجود فی العقل من حیث إنه موجود کلی و من حیث إنه فی نفس شخصیه و الموضوع من جمله المشخصات جزئی و کیف یکون شی ء واحد کلیا و جزئیا و أن العلم و المعلوم بالذات عندهم واحد و کیف یکونان واحدا و العلم بالسواد یتصف به العالم و المعلوم لا یتصف به العالم أ لا ترى أن العلم بالأشیاء عین ذات الحق تعالى و یتصف به بخلاف الأشیاء المعلومه. ثم تصویر ما تصوره هذا الفاضل و تمثیل ما تخیله أنا إذا فرضنا شخصا محاطا بمرآه- بحیث انطبع صوره شخصه و جسده فی تلک المرآه فهناک أمران صوره حاصله فی المرآه و لیست قائمه بها و هی الصوره الطبیعیه التی فی ماده الشخص و صوره منطبعه فی سطح المرآه قائمه به فهکذا فی المرآه التی هی فی الذهن فعنده لکل شی ء یدرک ثلاث صور الصوره الخارجیه التی هی المعلومه بالعرض و الصوره الذهنیه التی هی حاصله فی الذهن لا قائمه به و هی الأمر الذهنی عنده و الصوره الخارجیه القائمه بالذهن- و هی الأمر الخارجی عنده فلکل مقابل موضوع على حده، س ره

و کونه کليا و جزئيا و أما إشکال کونه جوهرا و عرضا فبمجرد ما ذکره لا يخرج عنه الجواب و إن أراد أنهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى کونه مخالفا للذوق و الوجدان و إحداث(۱) مذهب ثالث من غير دليل و برهان أنه قد تقرر عندهم و سنتلو عليک إن شاء الله تعالى أن کل صوره مجرده قائمه بذاتها فإنها علم و عالمه بذاتها و معلومه لذاتها و بنوا على ذلک إثبات علم الله تعالى بذاته و علم الملائکه الروحانيين بذواتهم فيلزم عليه أن يکون النفس الإنسانيه عند تصوره المعقولات محصله مکونه باختيارها لذوات مجرده عقليه علامه فعاله بناء على اعترافه بأنه يحصل عند تصورنا الأشياء أمر معقول غير قائم بالذهن و لا بأمر آخر غير الذهن کما هو الظاهر.

و کون النفس فعاله للجوهر العقلی المستقل الوجود و إن کان بمعنى الإعداد من المستبين فساده و استحالته کيف و النفس قابله للمعقولات بالقوه و إنما يخرجها من القوه إلى الفعل ما هو عقل بالفعل فإذا أفادت النفس العقل فکانت إما عله مفيضه لها فکان ما بالقوه بحسب الذات مخرجا و محصلا لما بالفعل بالذات من القوه- هذا محال فاحش و إما عله قابليه لها فهو ينافی ما ذهب إليه لأن قابل الشی ء يجب أن يکون محلا له و إن لم يکن شيئا منهما و ليست بغايه أيضا و هو ظاهر و لا هی صوره لها بل العکس أولى فلا علاقه لها مع المعقولات فکيف يکون منشأ لوجودها- على أن الحدوث و التجدد ينافی کون الشی ء عقلا بالفعل کما تقرر عندهم و أيضا يلزم على هذا کون المعلوم کليا و جزئيا باعتبار واحد أما کونه کليا- فلکونه معقولا مجردا عن المشخصات الخارجيه و أما کونه جزئيا فلضروره کون المعلوم إذا کان حاصلا عند النفس حصولا استقلاليا من غير قيامه بها يکون متشخصا

۱- و هو الجمع بين المذهبين من المثليه و الشبحيه فإن الحاصل فی الذهن مثل الموجود الخارجی فی الماهيه و لازمها و القائم بالذهن شبحه لکونه کيفا و الموجود الخارجی أعنی ذا الصوره من مقوله أخرى أو إحداث مذهب ثالث من حيث القول بالصورتين- إذ القائل بالمثليه قال بصوره واحده و القائل بالشبح أيضا قال بصوره واحده و لم يقل أحد بصورتين، س ره

بنفسه إذ الوجود خارج الذهن يساوق التشخص كذلك و تحقيق المقام(۱) أن تشخص الماهيه المتكثره الأفراد إنما يكون بهيئات و لواحق خارجيه فما لم يحصل الماهيه حصولا آخر غير ما هو بحسب الواقع يكون فی ذلک الحصول معراه مقشره- عن تلك الغواشی و اللبوسات بتعريه معر و تقشير مقشر لا يوصف بالكليه و الاشتراك بين كثيرين فلا بد أن يكون للماهيه حصول للشی ء المعرى لها من المقارنات المانعه من العموم و الاشتراك إذ تعريه الشی ء للشی ء لا ينفك عن وجود ذلك الشی ء له و لا بد أيضا أن يكون وجودها المعرى عين جودها الحاصل لذلك الشی ء أی الذی عراها عن الغواشی و إذا كان الوجود التجردی لماهيه ما عين وجودها الارتباطی للذهن- الذی من شأنه انتزاع الصور عن المواد الجزئيه و تجريدها عن العوارض الهيولانيه فلا محاله يكون وجودها له على نعت الحلول و القيام لا غير إذ معنى(۲) حلول الشی ء فی الشی ء أن يكون وجود الحال فی نفسه عين وجوده لذلك المحل فعلم مما ذكر(۳)(۴) أن

۱- أی بحيث ينور بطلان ما ذكره هذا القائل من كون الأمر الحاصل فی الذهن غير القائم به كليا مجردا مع أن الكليه و التجرد مما ينوط بالوجود للنفس و يقرر ما ذكره المصنف من أنه لا بد من علاقه العليه بأن يكون النفس واحده من العلل للأمر الحاصل فيها، س ره

۲- لا يخفى أنه لا يلزم منه أن يكون كلما كان وجود الشی ء فی نفسه عين وجوده للآخر تحقق الحلول إذ الموجبه لا تنعكس كنفسها لكن المراد أن وجود الصوره للنفس لما لم يمكن أن يكون من باب وجود الفعل للفاعل لكون النفس و لا سيما فی مقام العقل بالقوه قابله قبولا انفعاليا تجدديا خصوصا عند القائل كان هذا الوجود الرابطی المخصوص حلولا، س ره

۳- أی الصوره الحاصله فی الذهن و هی ليست فی الماده و لا مغشاه بالغواشی- فينبغی أن يقول الصور الحاصله فی الذهن من غير قيامها به جزئيه محسوسه لا كليه معقوله. قلت منظوره قدس سره إلزام الخلف كما ينادی به قوله و قد فرضنا أنها معقوله إلخ بأن الصور لما كانت عندهم بتجريد المجرد مجرده بتعريه المعرى معراه و هذا منوط بوجودها للنفس المعراه و قيامها بها و هذا القائل لم يقل به فی الأمر الحاصل كانت الصور باقيه على ماديتها- و التفوه بالكليه و التجرد بمجرد اللفظ، س ره

۴- هذا ما اختاره ره فی أمر الصور النفسانيه العلميه لدفع عده من الإشكالات المتوجهه إلى القول بالوجود الذهنی- و إجماله أن الصور العلميه الجزئيه من المحسوسات و المتخيلات قائمه بالنفس قيام الفعل بالفاعل و هی وجودات مثاليه تنشئها النفس فی المثال الأصغر الذی يسمى بالخيال المتصل بالنفس دون الخيال الأعظم المنفصل و الصور الكليه هی العقول الكليه التی تنال النفس وجوداتها الخارجيه و تضيف إليها الترديد و تجوز انطباقها على كثيرين لضعف الإدراك كالإنسان الضعيف البصر الذی يدرك شبح زيد مثلا إدراكا بصريا ضعيفا ثم يجوز انطباقه على زيد و عمرو و غيرهما و هذه العقول لما كانت أقوى وجودا من النفس لا يمكن القول بكونها معلوله للنفس قائمه بها قياما صدوريا بل النفس مظهر لها فهذا ما ذهب إليه ره و من المعلوم أنه مبنی على تجرد الصور العلميه و القول بالخيال المتصل و القول بالمثل العقليه و هو ره قائل بها جميعا. و من الممكن أن يوجه إليه الإشكال من وجهين. الأول أن العليه و المعلوليه و التجرد و الماديه و نظائر ذلك من الشئون المختصه بالوجود الخارجی الحقيقی و الوجود الذهنی العاری من الآثار المترتبه لا يقبل شيئا من ذلك لكونها آثارا حقيقيه عينيه و يشهد به تصريحه ره فی مبحث الجعل أن الجعل إنما هو من شئون الوجود الخارجی و كذا عده ره فی أول المنهج الوجود الذهنی مقابلا للوجود المجرد و المادی. الثانی أنه ره يصرح بأن الوجود الذهنی أضعف من الوجود الخارجی و يصرح أيضا بأن المثال و العقل أقوى وجودا

من الأمور الماديه و لازمه التناقض فى الصور العلميه الجزئيه و الكليه المنطبقه على الأنواع الماديه و أفرادها كصوره زيد المنطبق على زيد الخارجى و صوره الإنسان المنطبق على أفراده الخارجيه فإن الصورتين حيث كانتا من المثال و العقل فهما أقوى من مصداقهما وجودا و حيث كانتا موجودتين ذهنا فهما أضعف من مصداقهما فهما أقوى و أضعف معا بالنسبه إلى المصداق و هو التناقض. لكن الإشكالين ناشئان من قله التدبر فى المقام و الإخلال بجهات البحث و يندفعان بتوضيح هذه الجهات و تحرير مورد الكلام فى الوجود الذهنى بما يرتفع به اللبس. فنقول إن الذى تثبته أدله الوجود الذهنى هو أن هذه الأشياء الموجوده فى الخارج- موجوده بعينها بوجود آخر لا يترتب عليه آثارها الخارجيه بعينها و نعنى بالآثار كل ما يحمل عليه فى الخارج من ذاتى أو عرضى حملا- شائعا و ذلك كزيد الموجود فى ظرف العلم حيث إنه ليس بجوهر و لا جسم و لا نام و لا حيوان و لا ناطق و ليس معه شى ء من الكمالات الثانيه التى لزيد الخارجى و هذا كما ترى وجود آخر للشى ء غير وجوده الخارجى الذى هو بحسبه واجد لكمالاته الأوليه و الثانويه و يندفع به جميع الإشكالات- التى مدارها على طلب آثار الماهيه فى وجودها الخارجى منها فى وجودها الذهنى- فالذى تثبته أدله الوجود الذهنى أن جميع الآثار الخارجيه التى تتصف بها الماهيه فى وجودها الخارجى مسلوبه عن وجودها الذهنى و هذا لا يدفع اتصاف الوجود الذهنى بأحكام وجوديه أخرى تعم مطلق الوجود كالعليه و المعلوليه و التشخص و التميز و التجرد و نحوها فإن الحكم الناشى من جهه القياس إلى شى ء غير الحكم الناشى من جهه نفس الشى ء فللموجود الذهنى جهتان حقيقيتان. الأولى جهه كونه مقيسا إلى وجوده الخارجى و هو من هذه الجهه فاقد للآثار الخارجيه التى له فى الخارج و هذه هى حقيقه حكايته و ليس له إلا- الحكايه عن ما وراءه فقط و هذا هو مورد البحث فى الوجود الذهنى. و الثانيه جهه ثبوته فى نفسه من غير قياسه إلى وجوده الخارجى بل من جهه أن هذا الحاكى أمر ثابت مطارد للعدم و له من هذه الجهه آثار وجوديه مترتبه عليه و من الممكن حينئذ أن يكون أقوى وجودا من محكيه الخارجى و هو من هذه الجهه وجود خارجى لا ذهنى. و هذه الجهه الثانيه يمكن أن تنشعب بحسب البحث إلى جهتين أخريين- إحداهما أن هذا الموجود المأخوذ فى نفسه حيث كان موجودا لنا فهل هو كيفيه نفسانيه داخله تحت مقوله الكيف لصدق حده عليه و هو أنه عرض لا- يقبل قسمه و لا نسبه لذاته كما عليه معظم المشاءين أو أنه صوره كماليه حاصله لنا أعنى أنه صوره موجود مثالى أو عقلى اتحدت به نفوسنا اتحاد المدرك بالمدرك فتصورت بها نفوسنا تصور الماده بالصوره و سيتبين فى محله أن الصوره و الفصل غير داخلين تحت مقوله من المقولات إلا بالعرض و هذا ظاهر ما نسب إلى إسكندر الإفريدوسى أو أنه صوره جوهريه لنفوسنا فى الجواهر و صوره عرضيه و كمال ثان لها فى المدركات التى من قبيل الأعراض و هذه الجهه هى التى يبحث عنها فى مبحث العلم. و ثانيتهما أن معلوم هذا العلم و هو الخارج المكشوف عنه هل هو المصداق المادى مثلا- و النفس تجرده عن العوارض الماديه بعض التجريد كما فى المدركات الجزئيه أو تمام التجريد كما فى الكليات كما هو المشهور أو أنه موجود مثالى أو عقلى تام الوجود قائم بنفسه مجرد عن الماده فى وجوده و النفس إذا اتصلت من طريق الحواس نوعا من الاتصال بالخارج المادى استعدت لأن تشاهد هذا الموجود المثالى أو العقلى فى عالمه- فتتحد به اتحاد المدرك بالمدرك فتأخذ منه صوره لنفسها و هذا علم حضورى تجد به النفس- عين هذا المعلوم الموجود فى الخارج و يوجب الاتصال الذى بالماده أن تطبقه النفس على الماده- و تذعن أنه هو المصداق المادى من غير ترتب الآثار عليه فيحصل من هذا التطبيق العلم الحصولى- هذه هى جهات البحث فاحتفظ بها لئلا يختل باختلالها أمر البراهين المورده فى الأبحاث المعقوده لها. و يتبين من ذلك أمور أحدها أن المراد بالآثار المترتبه فى باب الوجود الذهنى أعم من الكمالات الأوليه و الثانويه. و ثانيها أن الوجود الذهنى وجود قياسى بذاته يرتفع بارتفاع القياس و أن هذا معنى حكايته عما وراءه. و ثالثها أن كل علم حصولى يكتنف بعلم حضورى معه،

الصوره الحاصله فی موادها من غیر ارتباطها و قیامها بالنفس جزئیه و محسوسه لا کلیه و معقوله لعدم استخلاصها بعد عن الغواشی و اللبوسات المادیه التی تمنع المدرک أن یصیر معقولا للنفس و قد فرضنا أنها معقوله للنفس موجوده بوجود آخر غیر وجودها الخارجی الذی یصحبها الأغشیه و الأغطیه الجسمانیه المادیه فتدبر ثم لیت شعری إذا کان المعلوم موجودا مجردا عن الماده قائما بذاته و النفس أیضا کذلک فما معنی کونه فیها و ما المرجح فی کون أحدهما ظرفا و الآخر مظروفا.

و الظرفیه بین شیئین مع مباینه أحدهما عن الآخر فی الوجود إنما یتصور فی المقادیر و الأجرام.

نعم من استنار قلبه بنور الله و ذاق شیئا من علوم الملکوتیین یمکنه أن یذهب إلی ما ذهبنا إلیه حسبما لوحناک إلیه فی صدر المبحث أن النفس بالقیاس إلی مدرکاتها الخیالیه و الحسیه أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل و به یندفع کثیر من الإشکالات الوارده علی الوجود الذهنی التی مبناها علی أن النفس محل للمدرکات و أن القیام بالشیء عباره عن الحلول فیه.

منها(۱) کون النفس هیولی الصور الجوهریه.

و منها(۲) صیروره الجوهر عرضا و کیفا.

و منها اتصاف النفس بما هو منتف عنها کالحراره و البروده و الحرکه و السکون- و الزوجیه و الفردیه و الفرسیه و الحجریه إلی غیر ذلک من العویصات المتعلقه بهذا المقام.

فإنه إذا ثبت و تحقق أن قیام تلک الصور الإدراکیه بالنفس لیس بالحلول- بل بنحو آخر غیره لم یلزم محذور أصلا و لا حاجه إلی القول بأن ما هو قائم بالنفس غیر ما هو حاصل لها و هذا فی المحسوسات ظاهریه کانت أو باطنیه.

۱- سیأتی هذا الإشکال من وجهین فی مرحله العقل و المعقول من هذا السفر، س ره

۲- إن قلت حینئذ یلزم عکسه. قلت لا عرض فی الذهن کما سنقول فی علم الله و عالم أرباب الأنواع کیف و الکل موجوده بوجود النفس نعم مفاهیمها تحمل علی أنفسها بالأولی، س ره

و أما حال النفس بالقياس إلى الصور العقليه من الأنواع المتأصله فهى بمجرد إضافه إشراقيه تحصل لها إلى ذوات عقليه نوريه واقعه فى عالم الإبداع نسبتها إلى أصنام أنواعها الجسميه كنسبه المعقولات التى ينتزعها الذهن عن المواد الشخصيه- على ما هو المشهور(۱) إلى تلك الأشخاص بناء على قاعده المثل الأفلاطونيه و تلك الذوات

۱- متعلق بالمعقولات أو بها و بالانتزاع على التنازع إذ على مذهبه قدس سره و مذهب أفلاطون الإلهى لا معقولات سوى الذوات العقليه المشاهده فى عالم الإبداع عن بعد حتى تكون نسبه الذوات العقليه نسبه تلك المعقولات. إن قلت لم فرق و جعل قدس سره إدراک النفس للخياليات و الحسيات بالإنشاء و للعقليات بالإضافه الإشراقيه و ما هذه الإضافه. قلت لأن أحكام السوائيه و المعلوليه من التقدر و التشكل و التكون و بالجمله المحدوديه على المدركات الجزئيه التى هى مدركات بالذات غالبه و لذا يقول المصنف- كثيرا ما إن إدراكها بالفعاليه و الإنشاء و ربما يصرح بالاتحاد أيضا بملاحظه أنها إشراقاته و ظهوراته و ظهور الشى ء ليس شيئا على حياله فالنفس هى عين المعنى و كل المدارک و المدركات صور و عبارات كما قيل فى ظهور المبدإ. \S الكل عباره و أنت المعنى\Z يا من هو للقلوب مغناطيس\Z . و أما المدركات الكليه فأحكام الوحده و التجرد و الإحاطه بالرقائق المثاليه- و الطبيعيه عليها غالبه لكونها مجرده عن الكونين مرتفعه عن الإقليمين فلهذا يقول إدراكها بالاتحاد و هذا الاتحاد هو مراده من الإضافه الإشراقيه و العلم الشهودى و الحضورى- لأن العلم الحضورى له موردان الاتحاد و العليه لكن العليه غير مناسبه و إن تفوهوا بها قليلا كما يقال العقل البسيط أو النفس خلاق العقول التفصيليه و العلوم النفسانيه لما ذكرناه و لما ذكره فى رد الفاضل القوشجى فبقى الاتحاد. إن قلت ما يقول المصنف فى المفاهيم الكليه المعدومه التى لا أرباب لها عندهم- قلت هذه المفاهيم تشترک مع المفاهيم الموجوده فى أنها أيضا حكايات عن هذه الأرباب للموجودات إلا- أنها عنوانات غير مطابقه لها كما أن الحدود الغير المطابقه للمحدود- تنحو نحوه عند الحاد. و إن أردت أن تعرف ذلک فانظر إلى شمول نور الوجود كيف وسع نقيضه و مخالفه كالعدم حتى المطلق منه و الماهيه حتى المخلاه منها عن الوجود بشده التحليل و التعمل- فإن درک الوجود الكلى الذى هو أبده و أعم من كل شى ء مشاهده عن بعد نور حقيقه الوجود- التى هى أظهر و أنور و أوسع من كل نور و فى ء و أما الأعراض فهناک عين الموضوعات- فرائحه المسک و المسک هناک واحده و إلا لزم القوه. اعلم أن استيحاش العقول عن أن إدراک الكلى مشاهده رب النوع لوجوه ذكرناها فى حواشينا على الشواهد معظمها أمران. أحدهما التفاتهم إلى شيئيه المفهوم و غفلتهم عن شيئيه الوجود و عن أن له وجودا معيا و وحده جمعيه يسع كرسى نوره جميع رقائقه و لذا يكون كاسبا و مكتسبا. و ثانيهما جعلهم إياه مرآه لحاظ الجزئيات و ليعكسوا يفلحوا، س ره

العقليه و إن كانت قائمه بذواتها متشخصه بأنفسها لكن النفس لضعف إدراكها و كلالها فى هذا العالم بواسطه تعلقها بالجسمانيات الكثيفه لا- يتيسر لها مشاهده تامه إياها- و تلق كامل لها بل مشاهده ضعيفه و ملاحظه ناقصه كإبصارنا فى هواء مغبر من بعد أو كإبصار إنسان ضعيف الباصره شخصا فيحتمل عنده أن يكون زيدا أو عمرا أو بكرا أو خالدا أو يشك فى كونه إنسانا أو شجرا أو حجرا فكذا يحتمل المثال النورى و الصوره العقليه عند النفس و بالقياس إلى إدراكاتها الكليه و الإبهام و العموم و الاشتراك و غيرها من الصفات التى هى من نتائج ضعف الوجود و وهن المعقوليه- أعم من أن يكون ناشئا من قصور المدرك أو من فتور الإدراك فإن ضعف الإدراك و قله النيل كما يكون تاره من جانب المدرك بأن يكون قوته الدراكه فى نفسها ضعيفه كعقول الأطفال أو معوقه عن الإدراك التام لمانع خارجى كالنفوس المدبره للأبدان المتعلقه بعالم الظلمات فكذلك قد يكون أيضا من جانب المدرك و ذلك يكون من جهتين إما من جهه قصوره و نقصه و خفاه فى نفسه و إما من جهه كماله و جلاله و غايه ظهوره و جلائه فالأول كما فى الأمور الضعيفه كالزمان و العدد و الهيولى و نظائرها فلا محاله يكون تعقلها ضعيفا لاتحاد العقل و المعقول بحسب الحقيقه- و الثانى كما فى الأشياء التى تكون رفيع السمك و بعيد الدرك فلا يحتملها النفس لغايه قوتها و ضعف النفس كالعقول الفعاله و ربما يغلب فرط جماله و جلاله على القوه المدركه و يجعلها مقهوره مبهوره من شده نوريته و فرط قوته و استيلائه و قهره بحيث لا يمكنها إدراكه على التمام كما فى إدراك العقل لواجب الوجود جل كبرياؤه.

و الحاصل أن النفس عند إدراكها للمعقولات الكليه تشاهد ذواتا عقليه مجرده لا بتجريد النفس إياها و انتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقال لها من المحسوس إلى المتخيل ثم إلى المعقول و ارتحال من

الـدنيا إلى الآخره ثم إلى ما وراءهما و سـفر من عالم الأجرام إلى عالم المثال ثم إلى عالم العقول و فى قوله تعالى وَ لَقَـدْ عَلِمْتُمُ النَّشْـأَهَ الْأُولى فَلَوْ لا تَـذَكَّرُونَ إشـاره إلى هـذا المعنى فإن معرفه أمور الآخره على الحقيقه فى معرفه أمور الـدنيا لأنها من جنس المضاف و أحـد المتضايفين يعرف بالآخر و كأنا قـد كـدنا أن نخرج من أسـلوب المباحثه- فلنعد إلى ما كنا فيه فنقول العلم لما كـان مرجعه إلى نحـو من الوجود(۱) و هو المجرد الحاصـل للجوهر الـدراك أو عنـده كمـا سـنحقق فى موضـعه و كـل وجود جوهرى أو عرضـى يصـحبه ماهيه كليه يقال لها عنـد أهل الله العين الثابت و هى عنـدنا لا موجوده و لا معدومه فى ذاتها(۲) و لا متصفه بشى ء من صفات الوجود من العليه و المعلوليه و التقدم

۱- ليس المراد بنحـو منه مثـل وجود مـاء أو نـار أو غيرهمـا من الوجودات المحـدوده الطـبيعيه- بـل المراد أنه وجود آخر لهـذه الماهيات صورى نورى لا كهـذا الوجود المادى الظلمانى للماهيات الـذى لا يصـلح للعلميه فأراد قدس سـره أن وجود الماهيات فى العقـل أى فى آيات الأنفس كوجودها فى آيات الآفاق فكما أن الوجود فى الأعيان فيض الله المقـدس و إضافته الإشـراقيه و ليس بجوهر و لا عرض بـذاته كذلك العلم وجود هو فيض النفس و إشـراقه و ليس بذاته جوهر و لا عرض و أما نفس شـيئيات الماهيـات فجوهر و كم و كيف و غيرهـا بالحمـل الأولى لا- بالشائع إذ الفرديه يسـتدعى الوجود و لا وجود للماهيات بالـذات و الوجود الـذى لها إنما هو الوجودات المتفرقه و هـذا الوجود الـذى فى الذهن إنما هو للنفس- و هذا بوجه كوجود الماهيات فى نشأه العلم الربوبى إذ ذلك الوجود الشامـخ إنما هو- للعلم الربوبى لا للماهيات المعلومه. ثم إن تقسـيم الحمل أمر وقع فى البين لابتنـاء تحقيقـاته عليه ثم خاض فى تتميم الجواب بقوله فإذا تمهـدت. و كل نظره أو جله على أمرين. أحـدهما كون الأشـياء فى الذهن هى هى بالأولى لا بالشائع. و ثانيهما كونها كيفا بالحقيقه حذرا من إسـناد المسامحه إلى رؤساء العلم- ثم هذا الجواب مع التزام القواعد المشهوره و إلا فقد مضى تحقيقات أخرى، س ره

۲- إنمـا قال عنـدنا مع أن الكل قائلون إن الماهيه من حيث هى ليست إلا هى لا موجوده و لا معـدومه لأن من قال بأصاله شـيئيه الماهيه قال فى الحقيقه الماهيه ذاتها موجوده و لو بالانتساب و الحيثيه المكتسبه من الجاعل كالوجود عند المصـنف قدس سـره فهو يقول به لسانا فالمراد أنه لازم مـذهبهم و قولهم بها فى قوه القول به. ۲۹۰ و نعم ما قال الإمام الرازى الحق أن عـدم مجعوليه الماهيه من متفرعات مسأله الماهيه- من حيث هى ليست إلا هى كما سينقل، س ره

و التأخر و غيرها كما مر بيانه فكما أن الموجود فی نفسه من المحسوسات و المعقولات إنما هی وجودات ماديه أو مجرده و لها ماهيات متحده معها موجوده بوجودها بالعرض فكذا الموجود الرابطی أی المعلوم للقوی الإدراكيه و المشهود لها و الحاضر لديها إنما هی الوجودات الحسيه أو العقليه أما الحسيات فباستيناف وجودها عن النفس الإنسانيه و مثولها بين يديها فی غير هذا العالم بواسطه مظهر لها كالجليديه و المرآه و الخيال و غيرها من غير حلولها فيه و أما العقليات فبارتقاء النفس إليها- و اتصالها بها من غير حلولها فی النفس و تلك العقليات فی ذاتها شخصيه(۱) و باعتبار ماهياتها كليه صادقه على كثيرين من أشخاص أصنافها النوعيه و حصول الماهيات و المفهومات العقليه و وقوعها مع أنحاء الوجودات حصول تبعی و وقوع عكسی- وقوع ما يتراءى من الأمثله فی الأشياء الصيقليه الشبيهه بالوجود فی الصفاء و البساطه و عدم الاختلاف من غير أن يحكم على تلك الأشباح بأنها فی ذاتها جواهر أو أعراض- فكما أن ما يتخيل من صوره الإنسان فی المرآه ليس إنسانا موجودا بالحقيقه بل وجوده شبح لوجود الإنسان متحقق بتحققه بالعرض فكذلك ما يقع فی الذهن من مفهوم الحيوان و النبات و الحركه و الحراره و غيرها هی مفهومات تلك الأشياء و معانيها- لا ذواتها و حقائقها و مفهوم كل شی ء لا يلزم أن يكون فردا له و بالجمله يحصل للنفس الإنسانيه حين موافاتها الموجودات الخارجيه لأجل صقالتها و تجردها عن المواد- صور عقليه و خياليه و حسيه كما يحصل فی المرآه أشباح تلك الأشياء و خيالاتها

۱- هذا بظاهره ينافی ما حققه أن مناط الكليه نفس الوجود و لكن الوجود العقلی لسعه دائره ذلك الوجود و فسحه ردائه و استواء نسبته إلى رقائقه حتى قال فی سفر النفس فی بيان تجردها إنه ليس عندنا اعتبار كليه الصوره العقليه غير و اعتبار شخصيتها غير ثم كيف تكون باعتبار ماهياتها كليه و الماهيه من حيث هی لا كليه و لا جزئيه- فالتوفيق أن يقال مراده قدس سره بالكليه هنا هذا الاستواء الذی منشؤه الفقدان الذاتی لكل شی ء و فرط إبهام الكلی الطبيعی الذی أشار إليه و احتمال الكثره الذی منشؤه المشاهده عن بعد و ضعف الالتفات إلى الذات و باطنيات الذات نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ أو المراد عدم الإباء عن الكليه كما هو شأن القابل لا الاقتضاء الذی هو حق الفاعل كما يظهر من ذلك الموضع من سفر النفس فذلك الوجود يقتضی الكليه و ماهيته و إن لم تقتض لكن لا تأباها، س ره

و الفرق بين الحصولين أن الحصول فى المرآه بضرب شبيه بالقبول و فى النفس بضرب من الفعل.

و لا تظنن أن ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح و المثال إذ الفرق بين الطريقين أنهم زعموا أن الموجود من الإنسان مثلا فى الخارج ماهيته و ذاته- و فى الذهن شبحه و مثاله دون ماهيته و نحن نرى أن الماهيه الإنسانيه و عينه الثابته محفوظه فى كلا الموطنين لا- حظ لها من الوجود بحسب نفسها فى شى ء من المشهدين على ما قررناه إلا أن لها نحوا من الاتحاد مع نحو من الوجود أو أنحاء كالإنسان مثلا- فإن مفهومه يتحد أما فى الخارج فبنحو من الوجود يصدق عليه أنه جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك للمعقولات(۱) و بنحو آخر يصدق عليه أنه جوهر مفارق عقلى مسمى بروح القدس على رأى أفلاطون و من سبقه و أما فى الذهن فبنحو آخر يصدق عليه أنه عرض نفسانى غير قابل للقسمه و النسبه حال أو ملكه(۲)

تحقيق و تفصيل:

اعلم أن حمل شى ء على شى ء و اتحاده معه يتصور على وجهين- أحدهما الشائع الصناعى المسمى بالحمل المتعارف و هو عباره عن مجرد اتحاد الموضوع و المحمول وجودا و يرجع إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما فى القضيه

۱- هذا هو التعريف المشهور بل المتفق عليه للإنسان و لكن عليه كلام فإن المقصود من التعريف إما الاطلاع على الذاتيات للمعرف و إما امتيازه عما عداه فقط- و المقصود هنا هو الأول فحينئذ كان الواجب عليهم الإشاره إلى استيفائه مقام المعدنيه مثلا كما أشاروا إلى مقام هيولويته بالجوهر و إلى جسميته بقابل الأبعاد و إلى نباتيته بالنامى و إلى حيوانيته و استيفائه المشاعر الظاهره و الباطنه و المحركه الباعثه و العامله بالحساس و المتحرك بالإراده و إلى عقله بالقوه و بالفعل بالناطق فالطبيعه ما لم تستوف شرائط النوع الأخس لم تتخط به النوع الأشرف و لو أدرج قولنا له صوره معدنيه مثلا فى قابل الأبعاد فليدرج النامى أو الحساس فيه و هو مناف للغرض الذى هو الاطلاع على الذاتيات و ليس المقصود الامتياز فقط و إلا لتأتى بالاكتفاء بالناطق بل الضاحك مثلا- فالتعريف التام أن يقال الإنسان هو الجوهر القابل للأبعاد ذو الصوره العنصريه و المعدنيه النامى الحساس المتحرك بالإراده الناطق، س ره

۲- هذا على المذهب المشهور و سيأتى الكلام فى كونه كيفا بالعرض، س ره

الطبیعیه أو علی أفراده کما فی القضایا المتعارفه من المحصورات أو غیرها و سواء کان المحکوم به ذاتیا للمحکوم علیه و یقال له الحمل بالذات أو عرضیا له و یقال له الحمل بالعرض و الجمیع یسمی حملا عرضیا(۱).

و ثانیهما أن یعنی به أن الموضوع هو بعینه نفس ماهیه المحمول و مفهومه- بعد أن یلحظ نحو من التغایر(۲) أی هذا بعینه عنوان ماهیه ذلک لا أن یقتصر علی مجرد الاتحاد فی الذات و الوجود(۳) و یسمی حملا ذاتیا أولیا إما ذاتیا لکونه لا یجری و لا یصدق إلا فی الذاتیات و إما أولیا لکونه أولی الصدق أو الکذب فکثیرا ما یصدق و یکذب محمول واحد علی موضوع واحد(۴) بل مفهوم واحد

۱- لأن الهوهویه فی مقام وجود الموضوع و المحمول و الوجود عرضی للماهیه بخلاف الثانی، س ره

۲- لأن الحمل یستدعی التغایر بوجه العینیه بوجه ففی حمل الحد علی المحدود و هو الحمل الأولی الذی مفاده الهوهویه مفهوما و الاتحاد ماهیه التغایر بالإجمال و التفصیل و هو تغایر جلی و فی حمل الشی ء علی نفسه و هو أیضا أولی نقول مثلا إذا فرض أحد الجعل المرکب فقال جعل الإنسان إنسانا و قلنا فی رده الإنسان إنسان فکأنا قلنا الإنسان الذی جوزت سلبه عن نفسه هو الإنسان الذی ثبوته لنفسه ضروری و سلبه عن نفسه محال و کذا قول الحکماء الإنسان من حیث هو لیس إلا هو حمل أولی أی الإنسان من حیث هو أی نفسه- إنسان لیس موجودا و لا معدوما و لا غیر ذلک مما لیس عینا و جزءا له فکأنهم قالوا الإنسان الذی جوزتم أنه فی ذاته موجود مثلا- هو الإنسان الذی فی ذاته جامع ذاته و ذاتیاته لا غیر و مما ذکرناه ظهر أنه لیس من باب حمل الشی ء علی نفسه الذی هو غیر مفید علی أن عدم الإفاده باعتبار أن ثبوت الشی ء لنفسه ضروری أی لازم و کذا ضروری أی بدیهی- لا- أنه لا- حمل یصدق هنا فإذا تحقق الحمل و معلوم أنه لیس المقصود أنه هو فی مقام الوجود فقط دون المفهوم تحقق أنه حمل أولی أی هو هو مفهوما، س ره

۳- المراد بالذات المصداق و هو شیئیه الوجود یعنی کلما تحقق الاتحاد فی المفهوم تحقق فی الوجود إذ مفهوم واحد لا یتعدد وجوده و لا- عکس کلیا و لکن النظر فی الحمل الأولی إلی الاتحاد فی المفهوم و المراد من الوجود فی کلامه قدس سره أعم من الخارجی و الذهنی البتی و التقدیری فإن قولنا العدم عدم و اجتماع النقیضین اجتماع النقیضین و أمثالهما من هذا الحمل و لا وجود هنا حتی یقتصر أولا، س ره

۴- کقولنا الضاحک کاتب و لیس بکاتب أی هو هو وجودا و لیس هو هو مفهوما و ماهیه و فیما ذکر فی الترقی بکلمه بل الموضوع و المحمول کلاهما واحد مثل أن مفهوم الضاحک الذی هو القدر المشترک بین الضاحکین ضاحک بالأولی و لیس بضاحک بالشائع، س ره

على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين كالجزئى و اللامفهوم و اللاممكن بالإمكان العام و اللاموجود بالوجود المطلق و عدم العدم و الحرف و شريك البارى و النقيضين و لذلك اعتبرت فى التناقض وحده أخرى سوى الشروطات الثمانيه المشهوره و تلك هى وحده الحمل فالجزئى مثلا- جزئى بالحمل الذاتى ليس بجزئى بل كلى بالحمل المتعارف و مفهوم الحرف حرف بالأول اسم بالثانى.

فإذا تمهدت هذه المقدمه فنقول إن الطبائع الكليه العقليه من حيث كليتها و معقوليتها لا تدخل تحت مقوله من المقولات(۱)(۲) و من حيث وجودها فى

۱- المراد بها نفس الطبائع المرسله اللابشرطيه المقسميه و الماهيات من حيث هى هى التى هى الكليات الطبيعيه كما مر قبل تقسيم الحمل و ليس المراد بها الكليات العقليه المصطلحه المقابله لها كما يظهر لك من مطاوى تحقيقاته و لا سيما على مذهبه قدس سره أن الكلى العقلى هو رب النوع المشاهد عن بعد فإنه مندرج فى الجوهر حينئذ اندراج الفرد فى الطبيعه و قد نقلنا منه أن حيثيه كليته بعينه حيثيه شخصيته و هو قدس سره بصدد نفى فرديه نفس شيئيه الماهيه فقوله من حيث كليتها أى إبهامها المفرط كما مر و قوله من حيث عقليتها أى نفس مفهومها الذهنى، س ره

۲- قد عرفت أن مذهبه ره فى الصور الذهنيه أن الجزئيات منها معلوله للنفس و هى مصدر لها و الكليات حاصله لها عن مشاهده نفس المجردات العقليه من بعد و يترتب على ذلك تجويز انطباقها على كثيرين و إبهامها فالنفس مظهر لها لا مصدر لكونها أقوى وجودا و أصرح فعليه من النفس فقوله ره هاهنا تصير مظهرا أو مصدرا لها إلخ الظاهر أن ضمير تصير راجع إلى النفس و ضمير لها راجع إلى الطبائع العقليه و مراده ره بذلك أن النفس تصير مظهرا للطبائع العقليه إن بقيت على حالها من الكليه و تصير مصدرا لها إن تعينت بتعينات خياليه أو حسيه- ثم هذا الذى وجدت فى النفس وجود صفه لموصوف هو داخل تحت مقوله الكيف بالذات و حيث كانت حيثيه معقوليتها الغير الداخله تحت مقوله متحده الوجود مع هذه الحيثيه الداخله تحت الكيف بالذات فهى كيف بالعرض فالطبائع العقليه من حيث نفسها- جواهر مجرده خارجيه أو هيئات نوريه فيها و من حيث وجودها صفات للنفس و علوما لها- تحت مقوله الكيف و من حيث كليتها و معقوليتها للنفس و هو المبحوث عنه فى الوجود الذهنى غير داخله تحت مقوله من المقولات و إنما لها مفاهيم المقولات لا حقائقها، ط

النفس(١) أی وجود حاله أو ملکه فی النفس یصیر مظهرا أو مصدرا لها تحت مقوله الکیف(٢) فإن سألت عنا أ لیس الجوهر مأخوذا فی طبائع أنواعه و أجناسه و کذا الکم و النسبه فی طبائع أفرادهما کما یقال الإنسان جوهر قابل للأبعاد حساس ناطق- و الزمان کم متصل غیر قار و السطح کم متصل قار منقسم فی الجهتین فقط نجیبک یا أخا الحقیقه بأن مجرد کون الجوهر مأخوذا فی تحدید الإنسان لا یوجب أن یصیر هذا المجموع الذی هو حد الإنسان فردا للجوهر مندرجا تحته کما أن کون مفهوم الجزئی و حده و هو ما یمتنع فرض صدقه علی کثیرین عین نفسه لا یوجب کونه جزئیا و کون حد الشی ء عین محدوده و إن کان صحیحا لکن لا یستدعی کون الحد فردا للمحدود و کذا کون مفهوم الجوهر عین نفسه لا یصیره من جزئیات الجوهر و أنواعه و کذا باقی المقولات و إنما یلزم لو ترتب علیه أثره(٣) بأن یکون نفس مفهوم الجوهر مثلا من حیث هو بشرط الکلیه إذا وجد فی الخارج کان لا فی موضوع- و هذا المفهوم بشرط الکلیه یمتنع وجوده فی الخارج إذ کل موجود خارجی مشخص- و کذا نقول فی أکثر الحدود و المفهومات فإن حد الحیوان و هو مفهوم الجوهر

١- أی یکون الوجود مبرز الأحکام نفس الماهیات الکامنه و إلا فأنت تعلم أن الوجود لیس جوهرا و لا عرضا فکیف یکون کیفا أو نقول إن الوجود واسطه فی الثبوت- فی اتصاف الماهیات بالکیفیه کالشمس لسخونه الماء أو لسواد الوجه لا واسطه فی العروض کحرکه السفینه لحرکه جالسها، س ره

٢- أی النفس مظهرا هذا بالنسبه إلی الصور العقلیه أو مصدرا هذا بالنسبه إلی الصور الجزئیه، س ره

٣- أقول مبنی تحقیقاته فی أن المفاهیم فی الذهن لیست هی هی بالحمل الشائع- أن الماهیات المعبر عنها بالکلیات الطبیعیه اعتباریه محضه و المصداقیه و الفردیه إنما هی بالوجود فمفهوم الجوهر الجنسی أو الجوهر النوعی کالإنسان و کذا مفهوم الکم الجنسی أو النوعی کالخط و غیر ذلک مع قطع النظر عن الوجودات الخاصه بها لا یصدق علی نفسها إلا بالحمل الأولی و علی هذا کان یکفی أن یقول نفس المفهوم الذهنی من الجوهر و لا یترتب علیه الأثر بلا حاجه إلی شرط الکلیه کما سیذکر فی مفهومی السطح و الإنسان إلا أنه قدس سره ازداد فی البیان فبین أن الکلی العقلی أیضا لا یصدق علی نفسه بالحمل الشائع بما قاله و أیضا المفاهیم مأخوذه بالوجود أیضا أی العقلی لا تصیر أفرادا- لأن ذلک الوجود وجود النفس، س ره

النامی الحساس لا- یصدق علیه هذا المفهوم بالحمل الشائع و إن حمله علیه حملا- أولیا فإن قلت إذا لم یکن الطبائع النوعیه مندرجه تحت المقولات بذواتها فی أی نحو کان من الوجود لم یکن المقوله ذاتیه لها و صادقه علیها علی أی وجه أخذت- و لم یکن الأشخاص أیضا مندرجه تحت تلک المقولات علی هذا الوجه إذ حقیقه الشی ء لیس إلا الماهیه النوعیه له- قلت کون موجود مندرجا تحت مقوله یستتبع أمرین(۱) أحدهما أن یکون مفهوم تلک المقوله مأخوذا فی حقیقته کما یقال السطح کم متصل قار منقسم فی جهتین فقط فإنه اعتبر فیه هذه المفهومات اعتبار أجزاء الحد فی الحد.

و ثانیهما أن یترتب علیه أثره بأن یکون باعتبار کمیته قابلا- للانقسام و المساواه و باعتبار اتصاله ذا أجزاء مفروضه مشترکه فی الحدود و باعتبار قراره ذا أجزاء مجتمعه فی الوجود.

إذا تمهد هذا فاعلم أن الطبائع النوعیه إذا وجدت فی الخارج و تشخصت بالتشخصات الخارجیه یترتب علیها آثار ذاتیاتها لکون شرط ترتب الآثار هو الوجود العینی و إذا وجدت فی الذهن من حیث طبیعتها و تشخصت بالتشخصات الظلیه- یکون تلک الطبائع حامله لمفهومات الذاتیات من غیر أن یترتب علیها آثارها إذ الآثار للموجود لا للمفهوم مثلا الحاصل من السطح فی الذهن متضمن لمعنی الکم- لکن لیس بحیث یترتب فیه آثار الکمیه أی لیس الحاصل فی الذهن من حیث إنه- موجود ذهنی و قائم به قابلا للانقسام إلی الأجزاء لذاته بل هو معنی بسیط مجرد- بحیث إذا وجد فی الخارج یترتب علیه آثار الکمیه لذاته و مثل ذلک الحاصل من مفهوم الإنسان هو معنی الحیوان الناطق مجملا- لکن لیس حیوانا یترتب علیه آثار الحیوانیه من الأبعاد بالفعل و التحیز و النمو و الحس و الحرکه فی الذهن بل یتضمن

۱- جعل مناط الفردیه ترتب الآثار و علی هذا لم یکن الموجود فی الخیال- أیضا فردا کما لا یخفی، س ره

لمعنی الحیوان المجرد عن العمل المعزول عن الآثار و الأفعال و کذا حال الناطق.

فإن قلت ما حسبته من آثار الذاتیات منفکه عن الأنواع فی الذهن هی نفس الذاتیات فإن معنی الکم لیس إلا نفس المنقسم بالذات فکیف یکون الحاصل فی الذهن کما و لا یکون قابلا للانقسام لأنه معنی عقلی مجرد بسیط و إذا کان منقسما بالذات فلا یکون کیفا.

قلت بل هو باعتبار أخذ مفهوم الکم فیه و أدله الوجود الذهنی بعد(۱) تمامها- لا یستدعی إلا حصول نفس ماهیات الأشیاء فی الذهن لا- أفرادها و أنحاء وجوداتها- و قد أقمنا نحن البرهان علی امتناع انتقال أنحاء الوجودات و التشخصات من موطن إلی موطن و ناهیک من ذلک تعریف العلم بالصوره الحاصله عن الشی ء.

و بالجمله حمل مفهوم الکم علی هذه الأنواع کحمل مفهومه علی نفسه بمعنی کونه مأخوذا فی حدها کأخذ الشی ء فیما هو ذاتیه أو ذاته فکما أن مفهوم الکم باعتبار- لا یصیر فردا لنفسه و لا یصیر منقسما لذاته کذلک الأنواع الحاصله منه فی العقل.

فبجمله ما قررناه ظهر لک أن شیئا من المعقولات الذهنیه من حیث ماهیاتها- لیست مندرجه تحت مقوله من المقولات(۲) بمعنی کونها أفرادا لها بل المقولات إما

۱- إنما قال ذلک لأنه بصدد إتمامها و تشیید أرکانها بعد لا أنها مزیفه عنده، س ره

۲- هذا أیضا دلیل علی ما قلناه إن المراد نفی اندراج شیئیات الماهیات تحت المقولات بنحو الفردیه لا الکلیات العقلیه فقط. ثم الکلیات العقلیه هکذا علی مذاق القوم و أما علی مذاقه قدس سره فنفس مفاهیمها هکذا فإن التعقل عنده بمشاهده النفس للمثل الأفلاطونیه الشخصیه و عدم فردیتها لکونها مشاهده عن بعد فیحتمل کل واحد منها الکثره. ثم إن ما ذکره یصح فی کلیات الجواهر و الأعراض التی فی العقل و أما الصوره الجزئیه التی فی الخیال کالإنسان مثلا- فهو جوهر و إنسان بالحمل الشائع و ناهیک فی ذلک قولهم إن لکل طبیعه أفراد ذهنیه و الفرد مصداق الطبیعه بالحمل الشائع. و الجواب أنه لا یتفاوت الأمر عند المصنف فإن نفس الطبیعه فی الموجود الخیالی أیضا لیس فردا حتی إن الموجود الخارجی أیضا کونه فردا لیس باعتبار نفس الطبیعه و إن کان الفرد نفس الطبیعه أیضا بالعرض فإنها موجوده بالوجود الخاص بها و الوجود عین التشخص فهو الشخص بالذات و هو الواسطه لعروض التشخص و الفردیه للطبیعه أیضا و أما الموجود الخیالی مما یعد فردا من الطبیعه فلیس موجودا بالوجود الخاص بالطبیعه لأن ذلک الوجود وجود النفس- و لا سیما علی قاعده اتحاد المدرک و المدرک فإنها وجود واحد بسیط ینتزع منها مفاهیم عامه و خاصه بلا انثلام فی وحدتها و بساطتها فکل وجود خیالی إشراق من النفس و ظهور منها- کما فی الوجود الإحاطی الذی الموجود الذی فی العاقله الذی یشمل سعه ردائه رقائقه من کل نوع و بوجه آخر لیست الصور العلمیه أفراد المقولات لکونها فوق المقولات کالنفس- لا لکونها دونها و قد تکلم قدس سره فی مرحله العقل و المعقول أیضا فی هذه المسأله فانتظر، س ره

عینها أو مأخوذ فیها و إما من حیث کونها صفات موجوده للذهن(۱) ناعته له من مقوله الکیف بالعرض لا أن الکیف ذاتی لها و أصل الإشکال و قوامه على أن جمیع المقولات ذاتیات لجمیع الأفراد بجمیع الاعتبارات و هو مما لم یقم علیه برهان- و ما حکم بعمومه وجدان و هو الذی جعل الأفهام صرعی و صیر الأعلام حیاری- حیث أنکر قوم الوجود الذهنی و جوز بعضهم انقلاب الماهیه و زعم بعضهم أن إطلاق الکیف على العلم من باب التشبیه و المسامحه فاختار کل مذهبا و طریقه و لم

۱- لما فرغ من تصحیح أن المقولات فی الذهن لیست بالحمل الشائع مقولات- بل بالحمل الأولی فقط ذکر الجزء الثانی من المطلوب و هو أنها کیف بالحمل الشائع- و لما رأى أنه لو صدق علیها الکیف صدقا ذاتیا عاد الإشکال جذعا قال إنها کیف بالعرض- لکنه قدس سره ما ذکر فی بیان کیفیتها سوى أنها صفات للذهن و أن وجودها فی النفس و أنت تعلم أنه لا یثبت سوى عرضیتها المطلقه الشامله لکل المقولات فی الذهن کما قال المحقق الدوانی و غیره فإن وجودها فی أنفسها کونها و تحققها لا- أمر ینضم إلیها و الوجود لیس کیفا و نفس تلک الماهیات من مقولات المعلومات مع أن وجودها فی أنفسها عین وجودها لموضوعها و هو النفس ثم انتسابها إلى النفس إن کان إضافه إشراقیه من النفس فالإشراق هو الوجود فکان کإشراق الحق فی کل بحسبه فلم یکن من مقوله الکیف- بل من مقوله المعلوم و لکن بالعرض و إن کان إضافه مقولیه کان المعلومات إضافه بالعرض لا- کیفا بالعرض ثم ما بالعرض لا بد و أن ینتهی إلى ما بالذات فما ذلک الکیف بالذات- حتى تکون تلک المفهومات الذهنیه کیفیات بالعرض له و الکیف من المحمولات بالضمیمه و لیس کالعرض المطلق و لا ضمیمه فیها ینتزع منها ماهیه الکیف المطلق و ماهیه الکیف الخاص کمفهوم العلم. و الجواب أن بناءه على طریقه القوم من القیام الحلولی لا الصدوری و لا- الاتحاد- فالمقولات فی العقل مفاهیم جوهر و کم و کیف إلخ و یضاف إلیها وجود ناعتی عند القوم- و هذا الوجود له ماهیه هی مفهوم العلم و هی کیف بالذات و المقولات کیف بالعرض، س ره

يهتدوا إلى حله سبيلا و لم يأتوا بشى ء يسمن و لا يغنى قليلا

الإشكال الثانى أنا نتصور جبالا شاهقه و صحارى واسعه مع أشجارها و أنهارها و تلالها و وهادها

اشاره

و نتصور الفلك و الكواكب العظيمه المقدار على الوجه الجزئى المانع عن الاشتراك فوجب على ما ذهبوا إليه أن يحصل تلك الأمور- فى القوه الخياليه التى ليست جسما و لا متقدره بل كيفيه و قوه(۱) عرضت لبخار حاصل فى حشو الرأس و كذا إذا نتصور زيدا مع أشخاص أخر إنسانيه يحصل فى تلك الكيفيه المسماه بالقوه الخياليه أناس مدركون متحركون متعقلون موصوفون بصفات الآدميين مشتغلون فى تلك القوه بحرفهم و صنائعهم و هو مما يجزم العقل ببطلانه- و كذا لو كان محل هذه الأشياء الروح التى فى مقدم الدماغ فإنه شى ء قليل المقدار و الحجم- و انطباع العظيم فى الصغير مما لا يخفى بطلانه و لا يكفى الاعتذار بأن كليهما يقبلان التقسيم إلى غير النهايه فإن الكف لا يسع الجبل و إن كان كل منهما يقبل التقسيم لا إلى نهايه.

و الجواب

اشاره

أن هذا إنما يرد نقضا على القائلين بوجود الأشباح الجسميه- و الأمثله الجرمانيه فى القوه الخياليه أو الحسيه و لم يبرهنوا ذلك بدليل شاف و برهان واف كما لا يذهب على متتبع أقوالهم و ليس لهذه القوى إلا كونها مظاهر معده لمشاهده النفس تلك الصور و الأشباح فى عالم المثال الأعظم كما هو رأى شيخ الإشراق تبعا للأقدمين من حكماء الفرس و الرواقيين أو أسبابا و آلات للنفس بها يفعل تلك الأفعال و الآثار فى عالم مثالها الأصغر كما ذهبنا إليه(۲) و الحاصل أنه لا يرد ذلك

۱- إما أن المراد بكليتهما واحد فإن القوه تطلق على المبادى العرضيه كما يجى ء فى القوه و الفعل و إما أن الكيفيه إشاره إلى القول بعرضيتها كما هو قول كثير من الأطباء و القوه إشاره إلى القول بجوهريتها و أنها كالصور النوعيه الجوهريه، س ره

۲- و الحاصل أن هناك صورا ماديه فى خارج المشاعر و لها آثار ماديه فى القوى الحسيه عند اتصال الحواس بالمحسوسات و لا إدراك و لا شعور فى هذه المرحله و يقارنها شعور و إدراك من النفس تظهر به هذه الصور ظهورا على نعت الجزئيه أو على نعت السعه و الكليه و ظرف هذين النوعين من الصور الظاهره للنفس عالمان مجردان عن الماده هما وراء عالم الماده أحدهما عالم المثال الأعظم أو الأصغر على خلاف فيه و الآخر عالم العقول الكليه و العوالم الثلاث الماده و المثال و العقل متطابقه، ط

نقضا على من أثبت وجودا آخر للمدركات الحسيه سوى هذا الوجود العينى فى عالم المواد الجسمانى.

و بالجمله فإنما يثبت بأدله الوجود العلمى للأشياء الصوريه وجود عالم آخر- و أن لهـذه الصور و الأشـباح وجودا آخر سوى ما يظهر على الحواس الظـاهره و بـذلك الوجود ينكشف و يظهر عنـد القوى الباطنيه بل ربما يشاهـدها النفس المجرده المنزهه عن مقارنه شـى ء من هـذين الوجودين المسـتعليه عن مخالطه هذين العالمين بمعونه القوى الباطنيه كما يشاهد هذه الأشـباح بمعونه القوى الظـاهره و بـالجمله يسـتدل النفس المجرده بـإدراك القوى الظـاهره على وجود هـذا العـالم و بإدراك القوى الباطنه على ثبوت عالم آخر شبحى مقدارى كما يستدل بإدراك ذاتها و الحقائق العقليه على وجود عالم عقلى خارج عن القسمين عال على الإقليمين لأنا نـدرك ما شاهدناه مره من أشـخاص هذا العالم بعد انعدامه على الوجه الذى شاهدناه أولا من المقدار و الشـكل و الوضع به ينتصب عنـد المدرك و به يتمثل بين يديه بخصوصه- و له وجود البته و ليس فى هذا العالم بالفرض فوجوده فى عالم آخر فـذهب أفلاطن و القـدماء من الحكماء الكبار و أهل الذوق و الكشف من المتألهين إلى أن موجودات ذلك العالم قائمه لا فى مكان و لا فى جهه بل هو واسـطه بين عالم العقل و عالم الحس- إذ الموجودات العقليه مجرده عن الماده و توابعها من الأين و الشـكل و الكم و اللون و الضوء و أمثالها بالكليه و الموجودات الحسـنه مغموره فى تلك الأعراض و أما الأشباح المثاليه الثابته فى هذا العالم فلها نحو تجرد حيث لا يدخل فى جهه و لا يحويها مكان و نحو تجسم حيث لها مقادير و أشكال.

و خلاـصه ما ذكره الشيخ المتأله شـهاب الـدين السـهروردى فى حكمه الإشـراق- لإثبات هـذا المطلب أن الإبصار ليس بانطباع صوره المرئى فى العين(۱) على ما هو

۱- تمهيـد لقوله فكـذلك صوره المرآه ليست فى البصـر لتـدخل فى الكليه حتى يقول صوره المرآه ليست فى كذا و لا فى كذا فيكون فى كـذا و هو عـالم المثـال. ثم اعلم أن تضـعيف الوهم هـذه الأشـباح الخياليه المثاليه سره جعلها مرائى لحاظ الماديات الجزئيه لا ملحوظا بالذات لكونها عنده أرغب و أحب لكن اشـتبه عليه أن مرغوبيتها و حسنيتها بمدخليه البدن فلو لا حراره الكبد لم يكن الماء البارد الجزئى بهذه المثابه من المرغوبيه و هكذا، س ره

رأى المعلم الأول و لا بخروج الشعاع من العين إلى المرئى كما هو مذهب الرياضيين فليس الإبصار إلا بمقابله المستنير للعين السليمه لا غير إذ بها يحصل للنفس علم إشراقى حضورى على المرئى فيراه و كذلك صوره المرآه ليست فى البصر لامتناع انطباع العظيم فى الصغير و ليست هى صورتك أو صوره ما رأيته(۱) بعينها كما ظن لأنه بطل كون الإبصار بالشعاع فضلا عن كونه بانعكاسه و إذ تبين أن الصوره ليست فى المرآه و لا فى جسم من الأجسام و نسبه الجليديه إلى المبصرات كنسبه المرآه إلى الصور الظاهره منها- فكما أن صوره المرآه ليست فيها كذلك الصوره التى تدرك النفس بواسطتها ليست فى الجليديه بل تحدث عند المقابله و ارتفاع الموانع من النفس إشراق حضورى على ذلك الشى ء المستنير فإن كان له هويه فى الخارج فيراه و إن كان شبحا محضا- فيحتاج إلى مظهر آخر كالمرآه فإذا وقعت الجليديه فى مقابله المرآه التى ظهر فيها صور الأشياء المقابله وقع من النفس أيضا إشراق حضورى فرأت تلك الأشياء- بواسطه مرآه الجليديه و المرآه الخارجيه لكن عند الشرائط و ارتفاع الموانع

۱- إنما لم يقل و ليست فى المرآه نفسها أيضا لجريان هذا الدليل فيها أيضا- و اعلم أن المصنف اختصر قول الشيخ الإشراقى قدس سره فإن الشيخ فى البحث المصدر بالحكومه بعد ما أبطل كون الإبصار بخروج الشعاع و بالانطباع فى كلام مبسوط عقد بحثا آخر مصدرا بالقاعده فقال اعلم أن الصوره ليست فى المرآه و إلا ما اختلفت رؤيتك للشى ء فيها باختلاف مواضع نظرك إليها إلى آخر ما قال فمزج المصنف قدس سره بين البحثين و جعل الأول تمهيدا للثانى و الثانى مثبتا لعالم المثال بل هذه المقالات فى أواسط حكمه الإشراق و قوله و بمثل ما امتنع به انطباع الصوره فى العين إلخ فى أواخرها و لذا قال المصنف و خلاصه ما ذكره الشيخ. ثم إنه لما كان انطباع العظيم فى الصغير ممتنعا فمن قال ملغزا- \S كوهى اندر پنبه دانى يافتم دانى كه چيست\Z بحرى اندر سرمه دانى يافتم دانى كه چيست\Z . أراد به مظهريه العين و الدماغ و الجليديه بقدر حب القطن و الدماغ بقدر المكحله، س ره

و بمثل ما امتنع به انطباع الصوره فی العین یمتنع انطباعها فی موضع من الدماغ فإذن الصور الخیالیه لا تکون موجوده فی الأذهان لامتناع انطباع الکبیر فی الصغیر و لا فی الأعیان و إلا لیراها کل سلیم الحس و لیست عدما و إلا لما کانت متصوره و لا متمیزه و لا- محکوما علیها بالأحکام المختلفه الثبوتیه و إذ هی موجوده و لیست فی الأذهان و لا فی الأعیان و لا فی عالم العقول لکونها صورا جسمانیه لا- عقلیه- فبالضروره یکون فی صقع آخر و هو عالم المثال المسمی بالخیال المنفصل لکونه غیر مادی تشبیها بالخیال المتصل و هو الذی ذهب إلی وجوده الحکماء الأقدمون- کأفلاطون و سقراط و فیثاغورس و أنباذقلس و غیرهم من المتألهین و جمیع السلاک من الأمم المختلفه فإنهم قالوا العالم عالمان عالم العقل(۱) المنقسم إلی عالم الربوبیه و إلی عالم العقول و النفوس و عالم الصور المنقسم إلی الصور الحسیه و إلی الصور الشبحیه و من هاهنا یعلم أن الصور الشبحیه لیست مثل أفلاطون لأن هؤلاء العظماء من أکابر الحکماء کما یقولون بهذه الصور یقولون بالمثل الأفلاطونیه- و هی نوریه عظیمه ثابته فی عالم الأنوار العقلیه و هذه مثل معلقه فی عالم الأشباح المجرده بعضها ظلمانیه هی جهنم عذاب الأشقیاء و بعضها مستنیره هی جنات یتنعم بها السعداء من المتوسطین و أصحاب الیمین و أما السابقون المقربون فهم یرتقون إلی الدرجه العلیا و یرتعون فی ریاض القدس عند الأنوار الإلهیه و المثل الربانیه

نقد عرشی:

اعلم أنا ممن یؤمن بوجود العالم المقداری الغیر المادی کما ذهب إلیه أساطین الحکمه و أئمه الکشف حسبما حرره و قرره صاحب الإشراق أتم تحریر و تقریر إلا أنا نخالف معه فی شیئین(۲)

۱- أی عالم المعنی المنقسم، س ره

۲- لا ریب فی أن النفس لا تنال شیئا من معلوماتها إلا بعد وجودها للنفس و لازم هذا الارتباط کون وجود المعلوم سواء کان جزئیا أو کلیا قائما بالنفس و من مراتب وجودها فالنفس لا تنال شیئا إلا فی داخل ذاتها و دائره وجود نفسها و لازم ذلک أن یکون لها مثال خاص بها منطبق علی المثال الأعظم إلا- ما تغیره خصوصیه وجود النفس نظیر الخطاء الحاصل للحواس فی محسوساتها المستند إلی خصوصیات الحاس أو المحسوس- و کالتغیر الحاصل للمرئی باختلاف المرائی فی أشکالها من تربیع و تثلیث و استطاله و استداره و غیرها و یؤدی إلی مغایره المرآت للمرئی فقوله ره بثبوت مثال خاص بالنفس- غیر المثال الأعظم العام مما لا- محیص عنه لکن ینبغی أن یقال بمثله فی العقل فإن ما تجده النفس من الصور العقلیه أیضا غیر خارج عن عالم نفسها و حیطه ذاتها لجریان ما مر من البرهان فی المثال فیه بعینه، ط

أحدهما أن الصور المتخيله عندنا موجوده(١) كما أومأنا إليه فى صقع من النفس بمجرد تأثيرها و تصويرها باستخدام الخيال لا فى عالم خارج عنها بتأثير مؤثر غيرها كما يفهم من كلامه لظهور أن تصرفات المتخيله و دعاباتها الجزافيه- و ما يعبث به من الصور و الأشكال القبيحه المخالفه لفعل الحكيم ليس إلا فى العالم الصغير النفسانى لأجل شيطنه القوه المتخيله و أن هذه الصور الخياليه باقيه ببقاء توجه النفس و التفاتها إليها و استخدامها المتخيله فى تصويرها و تثبيتها فإذا أعرض عنها النفس انعدمت و زالت لا- أنها مستمره الوجود باقيه لا بإبقاء النفس و حفظها إياها كما زعمه و الفرق بين الذهول و النسيان أن للنفس فى الأول ملكه الاقتدار على تصوير الصور الخياليه من غير افتقار إلى إحساس جديد أو غيره بخلاف الثانى فإن فيه يحتاج إلى ذلك أو ما هو بمنزلته كالعلامات الداله.

و الثانى أن الصور المرآتيه عنده موجوده فى عالم المثال و عندنا ظلال للصور المحسوسه بمعنى أنها ثابته فى هذا العالم(٢) ثبوتا ظليا أى ثبوتا بالعرض لا

١- أقول الواجب على المصنف قدس سره على حذو ما قال فى التعقل أنه بمشاهده النفس أرباب الأنواع عن بعد أن يقول فى التخيل بمثل ما قال الشيخ الإشراقى قدس سره و الأشكال التى تتراءى قبيحه من قبيل تلون الظاهر بلون المظهر و جاز مثله فى الكليات العقليات- إذ كثيرا ما يقع المغالطه فيها. و الحق عندى فى التخيل ما قال المصنف قدس سره و لكن فى التعقل أنه بمشاهده النفس النوريه عكوس المثل الإلهيه و أشعتها المتفاوته معها مرتبه فكما أن خياليات النفس عالم مثالها الأصغر كذلك عقلياتها عالم عقلها الأصغر لا علم العقل الأكبر اللهم إلا إذا فنت النفس فى العقل الفعال، س ره

٢- أى لا فى عالم الملكوت ثبوتا ظليا أى حكايات للعواكس و حكايه الشى ء و ظلل الشى ء ليس بشى ء فهى كسراب بالنسبه إلى حقائق هذا العالم الطبيعى فهى ظهور الحقائق لا كنه ذواتها و السراب أيضا شى ء مشاهد إلا أنه حكايه الماء و عكسه و هذا تحقيق حسن مبرهن ببرهان اللم و له غايه محكمه أيضا هى تطابق المثال و الممثل له لأن أكثر تمثيلات المتألهين العكس و الظل و الصدى و ثانى ما يراه الأحول كقول العارف- \S٢ هر چيز جز او كه آيد اندر نظرت\Z نقش دومين چشم أحول بأشد\Z . يعنى من حيث إنها ترى ذواتا مستقله منفصله، س ره

بالـذات و کـذا ثـانیه ما یراه الأحوال من الصور و ثانیه الصوت الـذی یقال له الصـدی- کل ذلک عکوس و ظلال ثابته بالعرض تبعـا للصور المحسوسه الخـارجیه کما أن ما سوی أنحاء الوجودات أعیان ثابته بالعرض تبعا للوجودات و ظلال و عکوس حاکیه لها- و حکایه الشی ء لیست حقیقه ذلک الشی ء کما فی النظم لبعض العرفاء(۱)

همه عالم صدای نغمه اوست که شنید این چنین صدای دراز

الإشکال الثالث أنه لو کان للأشیاء وجود فی الذهن

اشاره

علی ما قررتم یلزم أن یکون لکل نوع من الأنواع الجسمانیه و الأنواع العرضیه(۲) فرد شخصی مجرد

۱- قبلـه- \S\ عشـق در پرده مینوازد سـاز\Z هر زمـان زخمه ای کنـد آغـاز\Z . فـالمراد بـالنغمه هـو الوجود المنبسـط و النفس الرحمـانی و کلمـه کـن إلی غیر ذلـک مـن الألقـاب الحسـنی و بالصـدا الماهیـات الـتی هی کـالعکوس للوجـودات و مـن هـذا الاصطلاح ۳۰۴ قال الجامی- \S\ یک صوت بر دو گونه همی آیدت بگوش\Z گاهی نداش نام نهی و گهی صدا\Z و قال فی موضع آخر- \S\ از ندای تو در افتاد صدایی بحرم\Z خواست صد نعره لبیک ز اهل عرفات\Z و مثل ذلک کثیر و فی المصراع الثانی من البیت الذی نقله المصـنف إشاره إلی عدم نفاد کلمات الله تعالی إذ لا یجوز علیه تعالی الصمت بل یحق الحق بکلماته دائما- ثم هـذا الـذی ذکره من التطبیق علی الوجود و الماهیه مع عـدم ملاحظه البیت السابق الـذی نقلناه و إلا فـدلالته الصـریحه علی سـریان العشق إذ کما ظهر صـنعه و جماله فی کل الحقائق سـری عشقه الحقیقی فی کل عشق فعشقه النداء و باقی العشقات صدا و لو لا اختلاف العنوان لرجع إلی الأول إذ قیل إذا تم العشق فهو الله، س ره

۲- أصل الإشکال لزوم فرد مجرد للطبیعه الجسمانیه و أن یکون للنوع الواحد فرد مادی و فرد مجرد و فرد عرضی و فرد جوهری لأن التجرد فوق الجوهریه و أما لزوم کون شـی ء واحـد شخصـیا و کلیا فهو مـذکور بالتبع و لم یجعله إشـکالا علی حده- إذ قد دفعه فی مطاوی دفع الإشکال الأول فتذکر، س ره

عن الماده و لواحقها من المقدار و الأين و الوضع و أشباهها يكون ذلك الأمر المشخص كليا و نوعا.

بيان ذلك(۱) أن كل مفهوم كلى تعقلنا فعلى ما قررتم يوجد ذلك المفهوم فى الذهن فإما أن يوجد فيه من غير أن يتشخص بل يبقى على صرافه إبهامه أو يصير متشخصا لا- سبيل إلى الأول لأن الوجود لا ينفك عن التشخص و وجود المبهم مبهما غير معقول و على الثانى يلزم أن يحصل فى ذهننا عند تعقل الإنسان إنسان مشخص مجرد عن الكم و الكيف و سائر العوارض الماديه إذ لو قارنها(۲) لم يجز أن يحصل فى العقل المجرد على ما تقرر عندهم من امتناع حصول الجسمانى فى المجرد- لكن التالى باطل بديهه و اتفاقا(۳) فالمقدم كذلك.

و الجواب عنه فى المشهور

أن الموجود فى الذهن و إن كان أمرا شخصيا- إلا أنه عرض و كيفيه قائمه بالذهن و ليس فردا من حقيقه ذلك الجوهر المأخوذ منه هذا الفرد نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر و نفس معناه و كذا القياس فى تعقل الأعراض الجسمانيه.

و قد علمت من طريقتنا فى دفع الإشكال الأول أن المأخوذ من الجواهر النوعيه الخارجيه فى الذهن معناها و مفهومها دون ذواتها و أشخاصها و أما كليه الموجود الذهنى و صدقه على كثيرين فباعتبار أخذه مجردا عن التشخصات الذهنيه- و الخارجيه جميعا(۴) و لا حجر فى كون شى ء كليا باعتبار و شخصيا باعتبار- سيما بالقياس إلى الوجودين الخارجى و العقلى و إن ألح ملح و ارتكب مرتكب

۱- أى بيان لزوم فرد مجرد للأنواع الجسمانيه و هو محذور أصل الإشكال، س ره

۲- و أيضا لو قارنها لم يصدق على ما لم يتصف بعوارض ذلك الكلى فلم يصدق على كثيرين مع أنه صادق و محمول مواطاه عليها، س ره

۳- ادعاء من المستشكل و كلاهما ممنوع كما سيشير إليه بقوله و أما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الإلهى، س ره

۴- لا يخفى أنه عند حذف المشخصات الخارجيه و الذهنيه المساوقه للوجود- يبقى نفس الماهيه التى هى لا كليه و لا جزئيه و هذا الجواب من غيره و مذاقه قدس سره فى الكليه سعه الوجود العقلى كما كتبناه سابقا، س ره

أن الإنسانيه التى فى الـذهن تشارك الإنسان فى الحقيقه و هى جوهر أيضا و حاله فى الـذهن و محلها مسـتغن عنها فقد وقع فيما لا مهرب عنه على ما علمت آنفا.

و العجب أن المولى الدوانى مصر على جوهريه المعانى الجوهريه الذهنيه- قائلا إن الجوهر ماهيه من شأنها أن يكون فى الخارج لا فى الموضوع و شنع على القائل بكون صوره الجوهر الذهنيه من باب الكيف أنه يلزم حينئذ انقلاب الجوهر كيفا.

و لم يعلم أن لزوم انقلاب الحقيقه على مـا صوره و توهمه ألصق به و ألزم كما يظهر عنـد التعمق و التـدبر اللهم إلا أن يلتزم فى جميع الحـدود التى للأنواع الجوهريه- التقييـد بكونهـا إذا وجـدت فى الخارج كـذا و كـذا إذ كما أن جوهريه الإنسان الـذهنى كـذلك فكـذا قابليته للأبعاد و مقداره و نموه و حسه و نطقه و جميع لوازم هذه المعانى و حينئذ لا فرق بين القول بكون الصوره الـذهنيه كيفـا بـالحقيقه و بين كونهـا نوعـا من الجوهر بهـذه الوجوه التعسـفيه فالحق أن مفهوم الإنسانيه و غيرها من صور الأنواع الجوهريه كيفيـات ذهنيه(۱) يصـدق عليهـا معانيهـا بالحمـل الأولى و يكـذب عنها بالحمل المتعارف و دلائل الوجود الـذهنى لا يعطى أكثر من هـذا فى العقليات هذا لمن لا يذعن بوجود عالم عقلى فيه صور الأنواع الجوهريه كالمعلم الأول و أتباعه كما هو المشـهور و أما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الإلهى فله أن يقول إن كون بعض من أفراد الماهيه النوعيه مجردا و بعضـها ماديـا مما لم يحكم بفساده بـديهه و لا برهان و لا وقع على امتناعه اتفاق كيف و قـد ذهب العظيم أفلاطون و أشـياخه العظام(۲) إلى أن لكل

۱- و ينبغى التنبه إلى أن كونها كيفيات إنما هو من حيث أخذها فى نفسـها ناعته للنفس و صوره علميه لها و لا قياس حينئذ إلى خارج و أما بالقياس إلى الخارج فإنما هى مفاهيم لا جوهر و لا عرض، ط

۲- و أيضا الوجود يقع على الكل بمعنى واحـد و هو فى الواجب مجرد عن الماهيه و فى غيره مقارن لها- إن قلت فما المعتبر فى تعريف الإنسـان مثلاـ قلت المعتبر من الجسم هو الجسم المطلق أعم من الطبيعى و المثـالى و إن كان كظل لازم و من الناطق ما هو أعم ممـا بالفعـل كالعقـل بالفعـل أو الفعال و مما بالقوه كالعقل بالقوه و العقل المنفعل و من الحس و الحركه ما هو أعم من مبدئهما بالقوه أو بالفعل و من العلم الحضورى الفعلى و من النمو أعم من مبدئه بالقوه أو بالفعل و من التغذيه أعم من المثاليه و من وجدان وجود النفس النباتيه بنحو أعلى و أبسط، س ره

نوع من الأنواع الجسمانيه فردا فى عالم العقل و تلك الأفراد أسباب فعاله لسائر الأفراد الجسمانيه لتلك الأنواع و هى ذوات عنايه بها و الدليل الدال على أن أفراد نوع واحد لا يقبل التشكيك و التفاوت فى وجوداتها بحسب التماميه و النقص و التقدم و التأخر على تقدير تماميته و إنما يتم بحسب نحو واحد من الوجود و موطن واحد من الكون لا بحسب الوجودين و بحسب الموطنين- و الحق أن مذهب أفلاطون و من سبقه من أساطين الحكمه فى وجود المثل العقليه للطبائع النوعيه الجرمانيه فى غايه المتانه و الاستحكام لا- يرد عليه شى ء من نقوض المتأخرين و قد حققنا قول هذا العظيم و أشياخه العظام بوجه لا يرد عليه شى ء من النقوض و الإيرادات التى منشؤها عدم الوصول إلى مقامهم و فقد الاطلاع على مرامهم كما سنذكره لمن وفق له إن شاء الله تعالى على أن بناء مقاصدهم و معتمد أقوالهم على السوانح النوريه و اللوامع القدسيه التى لا يعتريها وصمه شك و ريب- و لا شائبه نقص و عيب لا على مجرد الأنظار البحثيه التى سيلعب بالمعولين عليها و المعتمدين بها الشكوك يلعن اللاحق منهم فيها للسابق و لم يتصالحوا عليها و يتوافقوا فيها بل كلما دخلت أمه لعنت أختها.

ثم إن أولئك العظماء من كبار الحكماء و الأولياء و إن لم يذكروا حجه على إثبات تلك المثل النوريه و اكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحه المتكرره التى وقعت لهم فحكوها لغيرهم لكن يحصل للإنسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه و الجزم بما شاهدوه ثم ذكروه و ليس لأحد أن يناظرهم فيه كيف و إذا اعتبروا أوضاع الكواكب و أعداد الأفلاك بناء على ترصد شخص كأبرخس أو أشخاص كهو مع غيره بوسيله الحس المثار للغلط و الطغيان فبأن يعتبر أقوال فحول الفلسفه المبتنيه على أرصادهم العقليه المتكرره التى لا يحتمل الخطاء كان أحرى.

الإشکال الرابع أنه یلزم علی القول بالوجود الذهنی أن یصیر الذهن حارا

اشاره

حین تصور الحراره باردا عند تصور البروده معوجا مستقیما کرویا مثلثا مربعا- کافرا مؤمنا متحیزا لأن الحار ما حصل فیه الحراره و البارد ما حصل فیه البروده- و کذلک سائر المشتقات فیلزم اتصاف النفس بصفات الأجسام و الأمور المتضاده- و بطلانه ضروری.

بیان اللزوم أنه یلزم علی التقدیر المذکور أنا إذا تصورنا الأشیاء یحصل فی أذهاننا حقائق تلک الأشیاء و تحل فیها و الحلول هو الاختصاص الناعت فیجب أن تکون حقائق تلک المعلومات أوصافا و نعوتا للذهن.

و الجواب عنه بوجوه.

الأول و هو من جمله العرشیات-

أن صور هذه الأشیاء عند تصور النفس إیاها فی صقع من ملکوت النفس من غیر حلول فیها بل کما أن الجوهر النورانی أی النفس الناطقه عند إشراق نورها علی القوه الباصره(۱) یدرک بعلم حضوری إشراقی- ما یقابل العضو الجلیدی من المبصرات من غیر انطباع کما هو رأی شیعه الأقدمین- فکذلک عند إشراقه علی القوه المتخیله یدرک بعلم حضوری إشراقی الصوره المتخیله الخارجیه المباینه للنفس من غیر حلول الصور فیها و اتصاف النفس بها بل کما یری

۱- بل للإضراب لما أجاب علی طریقه نفسه قدس سره بأن التخیل عندنا بالإنشاء و الفعالیه فقیام الصور الخیالیه بالنفس عندنا قیام صدوری و هذا لا یوجب اتصاف النفس بها أجاب علی طریقه الشیخ الإشراقی. ثم إنه قدس سره خص البحث بالصور الخیالیه مع عموم الإشکال للعقلیات أیضا فإن الحراره النوعیه القائمه بالعقل أیضا توجب اتصافه بها لوضوح المرام علی طریقته قدس سره- إذ لا قیام للعقلیات لاتحاد العاقل بالمعقول و لأن التعقل بانسلاخ النفس و ارتقائها من هذا العالم الأدنی إلی العالم الأعلی و بإضافتها الإشراقیه الشهودیه إلی أرباب الأنواع- و العرض و أن لا فرد إبداعی له فی عالم الإبداع لکن أعراض ذلک العالم متحده الوجود بجواهرها لا یمکن أن یکون مقام وجود الموضوع خالیا عن مقام وجود العرض هناک و بالعکس و إلا لزم الاستعداد و القوه و الماده هناک هذا خلف و لذا قالوا طعم السکر مثلا و السکر هناک موجودان بوجود واحد فمناط الجواب عدم الحلول و هو مشترک فلذا لم یتعرض للعقلیات فالجواب الأول أخص بالخیالیات و الثانی بالعقلیات و أما الثالث المذکور فی کتب القوم فمشترک بینهما، س ره

و يحس صور الأشياء الخارجيه بالباصره و غيرها كذا ينظر إلى صورها الباطنيه- و يشاهدها بحواسها الباطنيه من غير حلولها فى ذات النفس و الوجدان لا يحكم بالتفرقه بين المشاهده فى اليقظه و المشاهده فى النوم.

ثم على تقدير أن يكون للصور الخياليه قيام حلولى بالنفس نقول إن شرط(۱) الاتصاف بشى ء الانفعال و التأثر منه دون مجرد القيام فإن المبادى الفعاله لوجود الحوادث الكونيه مع أن لها الإحاطه العلميه على نحو ارتسام صور تلك الأشياء فيها كما هو مذهبهم لكن لا يتصف بالكائنات و أعراضها الجسميه لأن قيام الصور الكونيه بمباديها العاليه من جهه الفعل و التأثير فى تلك الصور دون الانفعال و التأثر عنها و لا نسلم أن مجرد قيام الشى ء بالشى ء يوجب اتصافه بذلك الشى ء من غير تأثر و تغير و لست أقول أن إطلاق المشتق بمجرد هذا لا يصح أم يصح لأن ذلك أمر آخر- لا يتعلق بغرضنا فى هذا المقام أصلا

الوجه الثانى و هو أيضا مما يستفاد من الرجوع إلى ما سبق

من التحقيق فى اختلاف نحوى الحمل فإن مفهوم الكفر ليس كفرا بالحمل الشائع فلا يلزم من الاتصاف به الاتصاف بالكفر حتى يلزم أن من تصور الكفر كان كافرا و كذا الحكم فى أنحاء هذا المثال فليحسن المسترشد إعمال رويته فى ذلك التحقيق لينحل منه

۱- إن قلت كيف لا يكون للنفس انفعال من الصور العلميه و لم تكن هى له ثم كانت و ليس الانفعال التجددى إلا هذا كيف و قد سموا علم النفس انفعاليا و علم المبادى فعليا. قلت المراد منع انفعال النفس من حقائقها المتحققه فى عالم الكون المادى أى ذوات الصور المحفوظه الماهيات فى الموطنين و الدليل عليه قدس سره الصور الكونيه و قوله لا يتصف بالكائنات فالمراد منع فاعليه الصور الماديه فى النفس و منع انفعالها منها و إنما لها أعداد لأن يفيض الصور من الواهب كما هو مذهبهم أو من النفس كما هو مذهبه قدس سره- و لو سلم فعندهم الإدراكات الجزئيه فى النفس بفاعليه ذوات الصور فيها و أما على طريقه المصنف قدس سره فصورها تنبعث من ذات النفس و باطن ذاتها فلا عجب فى كون قيام الصور بها حلوليا و ارتساميا و عدم الانفعال عنها و عن ذاتها كيف و معيار الانفعال أن يكون الصور من الغير و أن يكون قبولها بمدخليه الماده لا عدم الارتسام كما فى الصور المرتسمه فى المبادى العاليه، س ره

الإيراد بنظائر هذه النقوض.

الوجه الثالث من الجواب و هو المذكور فى الكتب

بأن مبنى الإيراد على عدم التفرقه بين الوجود المتأصل الذى به الهويه العينيه و غير المتأصل الذى به الصوره العقليه فإن المتصف بالحراره ما يقوم به الحراره العينيه لا- صورتها الذهنيه- فالتضاد إنما هو بين هويه الحراره و البروده و أشباههما لا بين صورتى المتضادين و بالجمله هذه الصفات يعتبر فى حقائقها أنها بحيث إذا وجدت فى المواد الجسمانيه تجعلها بحاله مخصوصه و تؤثر فيها بما يدركه الحواس مثلا- الحراره تقتضى تفريق المختلفات من الأجسام و جمع المتشابهات منها و الاستقامه حاله قائمه بالخط مما يكون أجزاؤه على سمت واحد و قس عليه الانحناء و التشكلات فإذا عقلناها و وجدت فى النفس المجرده حاله فيها لم يلزم إلا- اتصاف بما من شأنه أن تصير به الأجسام حاره أو بارده أو متشكله أو غير ذلك لا أن تصير النفس موضوعه لهذه المحمولات الانفعاليه الماديه.

و لقائل أن يقول هذا الجواب لا يجرى فى النقض بلوازم بعض الماهيات و الأوصاف الانتزاعيه و الإضافيات كالزوجيه و الفرديه و الوجوب و العليه و الأبوه و أمثالها مما ليست من الأمور الخارجيه و كذا لا يجرى فى صفات المعدومات كالامتناع و العدم و أمثالهما إذ لا- يتيسر لأحد أن يقول إن اتصاف محل الزوجيه و العليه و الامتناع- من الأحكام المتعلقه بوجودها العينى إذ لا وجود لأمثالها لأنها إما أمور اعتباريه عقليه من لوازم الماهيات أو عدميه من صفات المعدومات.

و يمكن دفع هذا الإيراد بما حققناه فى هذا الكتاب من أن لكل معنى من المعانى حظا من الوجود(۱) فالزوجيه مثلا له وجود بمعنى كون موصوفها على نحو يدرك العاقل منه الانقسام بمتساويين هذا هو نحو الوجود الأصيل و الخارجى له

۱- و سيأتى عن قريب بعد مبحث الوجود الذهنى و حاصل الجواب أن وجود الزوجيه كون موصوفها بحيث يقبل الانقسام بمتساويين لينتزع منه الزوجيه فهذا الكون لها بالنسبه إلى الأربعه الخارجيه و الأربعه الذهنيه لا بالنسبه إلى النفس الناطقه فقيام الزوجيه بوجودها الأصيل و هو الكون المذكور بما هو مصحح هذا الكون مناط الاتصاف بها و مصححه الأربعه مثلا لا النفس و هذا القدر يقول به القوم أيضا القائلون بأن وجود الانتزاعيات يعنى وجود منشإ انتزاعها، س ره

فأما إذا تصورت النفس معنى الزوجيه فليس هذا نحو وجوده الأصيل إذ لا تصير النفس بسبب إدراكها مفهوم الزوجيه بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين و كذا الحكم فى نظائرها و أما العدم و أمثاله فلا صوره لها فى العقل بل العقل بقوته المتصرفه يجعل بعض المفهومات صوره و عنوانا لأمور باطله و يجعلها وسيله لتعرف أحكامها.

الإشكال الخامس أن الذهن موجود فى الخارج و الأمور الذهنيه موجوده فيه

اشاره

على ما قررتم فيلزم من تعقلنا لها وجودها فى العقل الموجود فى الخارج و الموجود فى الموجود فى الشى ء موجود فى ذلك الشى ء كالماء الموجود فى الكوز الموجود فى البيت-

و الجواب أن الموجود فى الموجود فى الشى ء

(۱) إنما يكون موجودا فى ذلك الشى ء إذا كان الوجودان متأصلين و يكون الموجودان هويتين كوجود الماء فى الكوز و الكوز فى البيت بخلاف الموجود فى الذهن الموجود فى الخارج- فإن الحاصل من المعلوم فى الذهن صوره لا هويه و الوجود ظلى لا متأصل و من الذهن فى الخارج هويه و الوجود متأصل و معنى فى فى الموضعين مختلف(۲) و كذا استعمالها فيهما و فى المكان و الزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقه و المجاز لأن كون الشى ء فى الخارج ليس من قبيل الماء فى الكوز بل معنى كون الشى ء فى

۱- و أيضا نلتزم كون الأمور الذهنيه موجودات خارجيه فإن الموجود الذهنى فى نفسه و من حيث كونه هيأه الأمر الخارجى و هو النفس خارجى و إنما كونه ذهنيا بالقياس إلى ما فى الخارج أعنى ما خرج من النفس كما أن لفظ زيد و النقش الدال عليه وجود لفظى و كتبى لزيد و هما فى أنفسهما موجودان خارجيان، س ره

۲- لما كانت العلوم البرهانيه تأخذ موضوعات مسائلها ماهيات حقيقيه معروضه لمحمولاتها الذاتيه أو أمور حقيقيه كذلك استلزم ذلك إهمال أمر كل جامع معنوى عرضى خارج عن ماهياتها و لذلك تختلف الألفاظ المستعمله فى هذه العلوم مع الألفاظ المستعمله فى اللغه و العرف العام فربما كان اللفظ مشتركا معنويا فى اللغه و العرف و مشتركا لفظيا فى هذه العلوم و لهذا ذكر المصنف ره أن لفظه فى فى قولنا المعنى فى الذهن و قولنا الذهن فى الخارج لمعنيين مختلفين و اللفظ مستعمل استعمال المشترك اللفظى دون المشترك المعنوى، ط

الخارج هو أن يترتب عليه الآثار المطلوبه منه و كونه فی الذهن هو أن لا يكون كذلک

الإشكال السادس

اشاره

أنه يلزم أن يوجد فی أذهاننا من الممتنعات الكليه أشخاص حقيقيه يكون بالحقيقه أشخاصا لها لا بحسب فرضنا لأنا إذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين و يحصل فی ذهننا هذا المعنى متشخصا و متعينا فالموجود فی ذهننا فرد شخصی من اجتماع النقيضين مع أن بديهه العقل- يجزم بامتناع اجتماع النقيضين فی الذهن و الخارج و كذا يلزم وجود فرد حقيقی للمعدوم المطلق و كذا شريک الباری تعالى فيلزم وجود ذلک الفرد فی الخارج أيضا لأنه إذا وجد فی الذهن فرد مشخص لشريک الباری تعالى فيجب بالنظر إلى ذاته الوجود العينی و إلا لم يكن شريكا للباری تعالى.

و الجواب أن القضايا التی حكم فيها على الأشياء الممتنعه الوجود

(۱) حمليات غير بتيه و هی التی حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعه العنوان على فرد فإن للعقل أن يتصور مفهوم النقيضين و شريک الباری و الجوهر الفرد و أن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه و عدم علته و عدم العدم و مفهوم الممتنع لا- على أن ما يتصوره هو حقيقه الممتنع إذ كل ما يتصور و يوجد فی الذهن يحمل عليه أنه ممكن من الممكنات بل ذلک المتصور هو عنوان لتلک الحقيقه الباطله و مناط صحه كون مفهوم عنوانا لماهيه من الماهيات أن يحمل عليه المفهوم

۱- نعم يبقى هنا إشكال آخر مهم و هو سابع الإشكالات السته المذكوره فی المتن- و هو أن لازم ثبوت الوجود الذهنی و الظهور الظلی أن يتحقق لكل صوره علميه و معنى ذهنی مصداق واقعی إذ لا معنى لوجود ذهنی لا وجود خارجی وراءه يحكی عنه و لازمه أن لا- تقدر النفس على تصور المحال و المعدوم و كل عنوان بسيط ذهنی لا خارج له يطابقه. و الجواب عنه من طريق الفرض و القضيه الغير البتيه مصادره فإن نفس الفرض إيجاد ذهنی لما لا خارج له يطابقه و هو بنفسه من أفراد موضوع الإشكال و حسم هذا الإشكال موكول إلى ما سنبينه إن شاء الله تعالى من كيفيه أخذ المفاهيم من مصاديقها و الفرق فی ذلک بين المفاهيم الماهويه و غيرها المسماه بالعناوين الذهنيه فی بحث الماهيات، ط

منها حملا أوليا و إن لم يحمل عليه حملا شائعا صناعيا فالعقل يقدر أن يتصور مفهوما- و يجلعه عنوانا بحسب الفرض لطبيعه باطله الذات مجهوله التصور و يحكم عليه بامتناع الحكم عليه و العلم به و باعتبار وجود هذا المفهوم فی الذهن و كونه عنوانا لماهيه باطله يصير منشأ لصحه الحكم عليه بامتناع الحكم عليه و جواز الإخبار عنه بامتناع الإخبار عنه فصحه الحكم يتوجه عليه من حيث كونه فردا لمفهوم ممكن و موجود و امتناعه يتوجه إليه من حيث كونه مما يحمل عليه الممتنع و المعدوم حملا أوليا و باعتبار كونه عنوانا لطبيعه مستحيله من هذه الجهه و من هذا القبيل الأحكام الجاريه علی مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود و تشخصه عين ذاته و وحدته مغايره لما يفهم من الوحده فإن الحكم بعينيه التشخص من حيث كونه حكما من الأحكام يتوجه إلی مفهوم واجب الوجود- لكن عينيه التشخص غير متوجه إليه بل إلی ما يؤدی إليه البرهان أنه بإزائه و هو الحی القيوم جل ذكره و إن تقدس عن أن يتمثل فی ذهن من الأذهان.

فعلم أن هذه القضايا و نظائرها حمليات غير بتيه(۱) و هی و إن كانت مساوقه

۱- أی القضايا المنعقده فی الممتنعات و فی الواجب جميعا بقرينه قوله قدس سره حيث لم تكن طبيعه متحصله أصلا أی كالممتنعات أو فی الذهن أی كالواجب تعالی و لكن عده القضايا التی حكم فيها علی مفهوم واجب الوجود من الحمليات الغير البتيه غريب جدا- إذ ملاك البت هو تحقق الموضوع فی الخارج تحقيقا لا تقديرا و ملاک عدم البت تحقق الموضوع تقديرا لا تحقيقا و واجب الوجود هو حقيقه الحقائق و كل التحققات للمتحققات أظلال لتحققه و هو أحق بالتحقق من كل متحقق. اللهم إلا أن يقال لما كان مفاد الهليه البتيه أن كل فرد صدق عليه طبيعه كذا بالفعل كما هو مقتضی عقد الوضع فهو كذا كانت مشروطه بتحقق فرد فی الخارج مصداق للطبيعه و بتحقق الطبيعه فی الذهن لتكون آله لملاحظه الفرد و يسری الحكم عليها إليه- ففی قضايا الممتنعات و إن كان لموضوعاتها مفاهيم حاصله فی الذهن لكن لا تحقق لأفرادها- تحقيقا فكانت غير بتيه و فی قضايا الواجب و إن تحقق الفرد تحقيقا إلا أنه لا طبيعه حاصله فی الذهن من ذلک الفرد. إن قلت لو كان استحاله حصول الواجب بحقيقته مناطا لكون القضايا المنعقده فيه غير بتيه لكانت القضايا التی حكم فيها علی الأمور العينيه و الأفراد الخارجيه غير بتيه لاستحاله حصولها بحقائقها العينيه فی الذهن إذ كما أن وجود الواجب لا يمكن للذهن اكتناهه كذلک الوجود العينی الإمكانی لا يحصل فی الذهن و إلا لزم الانقلاب كما تقرر- قلت الوجود العينی الإمكانی و إن كان لا يحصل فی الذهن إلا أن له ماهيه تحصل بكنهها فی الذهن و هی الأمر المحفوظ فی كلتی نشأتی الخارج و الذهن و المشترک بين الوجود الخارجی و الذهنی بخلاف وجود الواجب تعالی إذ لا يحصل فی الذهن و لا ماهيه له حتی تحصل هی فيه محفوظه فی الخارج و الذهن و مفهوم الواجب أو الوجوب و مفهوم الموجود البحت و الوجود الصرف أو نحوها كل منها وجه من وجوهه و عنوان من عنواناته و وجه الشی ء هو الشی ء بوجه بعيد بل وجه الشی ء بما هو وجه الشی ء و آله لحاظ ليس بشی ء لا ملحوظا بالذات فهو مرآه لملاحظته فلذا كان مصححا للحكم علی الواجب تعالی الشخصی و مفهوم الواجب واجب بالحمل الأولی، س ره

للشـرطیه لکنهـا غیر راجعه إلیهـا کمـا یظن فإن الحکم فیها علی المأخوذ بتقـدیر ما- بأن یکون التقـدیر من تتمه فرض الموضوع حیث لم یکن طبیعه متحصـله أصـلا أو فی الـذهن لا بأن یکون الموضوع مما قـد فرض و تم فرضه فی نفسه ثم خصـص الحکم علیه بالتقدیر المذکور حتی یکون الموضوع من قبیل الطبیعه الموقته أو المقیده لیلزم کون القضیه مشروطه فی المعنی

فصل (۴) فی زیاده توضیح لإفاده تنقیح

اعلم أن قومـا من المتـأخرین لمـا ورد علیهم الإشـکالات المـذکوره فی الوجـود الـذهنی و تعسـر علیهم التخلص عن الجمیع(۱) اختاروا أن الموجود فی الذهن لیس حقائق المعلومات بل أشباحها و أظلالها المحاکیه عنها بوجه.

و بیان ذلک أنه لما تعاضـد البرهان و الوجـدان علی أنه یوجد فی ذهننا عند تصور الحقائق أمر محاک لها به یشـعر الذهن بها و یجری علیهـا الأحکـام و یخبر عنهـا- و لاـ یسوغ لنـا أن نقول تلـک الحقائق بعینها موجوده فی الـذهن لورود هـذه الإشـکالات- فالمذهب الجامع بین الدلیلین هو أن یقال الحاصل فی الذهن ظل من المعلوم و أنموذج

۱- قد ینسب القول بالشبح إلی القدماء، س ره

له له نوع محاكاه عنه كمحاكاه اللفظ و الكتابه إلا أن محاكاتهما للمعانى بحسب الوضع و محاكاه النقوش الذهنيه بحسب الطبيعه.

و يرد عليهم أنه لو تم دلائل الوجود الذهنى لدلت على أن للمعلومات بأنفسها- وجودا فى الذهن لا لأمر آخر مباين لها بحقيقتها كالنقوش الكتبيه و الهيئات الصوتيه- إذ لا يقول أحد أن كتابه زيد و اللفظ الدال عليه هما زيد بعينه(۱) بخلاف إدراكه و تصوره فإنه يجرى عليه أحكامه و يحمل عليه ذاتياته و عرضياته فليس فيما ذكره جمع بين الدليلين بل إبطال لهما و إحداث مذهب ثالث.

و سلك بعض الأماجد مسلكا دقيقا قريبا من التحقيق لا بأس بذكره و ما يرد عليه تشحيذا للأفهام و توضيحا للمقام.

و بيانه يتوقف على تمهيد مقدمه هى أن ماهيه الشى ء متأخره عن موجوديتها(۲) بمعنى أنه ما لم يصر موجودا لم يكن ماهيه من الماهيات إذ المعدوم الصرف ليس

۱- هذا ممنوع كيف و قد قال جم غفير أن الاسم عين المسمى و هذا و إن كان أعلى مصاديقه و معانيه ما قال الحكماء إن صفات الواجب تعالى عين ذاته و ما قاله العرفاء إن الاسم بالحقيقه هو الوجود المطلق الحقيقى المأخوذ مع تعين من التعينات الصفاتيه العاليه- إلا أنه يجرى هاهنا أيضا بقول مطلق فإن الوجود اللفظى أو الكتبى للشى ء بما هو وجهه و ظهوره و آله لحاظه ليس أجنبيا منه و لذا يسرى الحكم عليهما إليه فبهذا النظر ليس شى ء منهما على حياله، س ره

۲- إن قلت كيف يسوغ للسيد قدس سره مع إفراطه فى القول باعتباريه الوجود و أن لا فرد له خارجا و لا ذهنا و أن لا قيام له و لو عقلا- بالماهيه بل مناط موجوديه الماهيه- اتحادها مع مفهوم الموجود كما مر أن يقول بتقدم الموجوديه على الماهيه. قلت مراده بالموجود المتقدم هو الماهيه الصادره عن الجاعل و بالماهيه المتأخره نفس شيئيه الماهيه من حيث هى التى اعتباريتها اتفاقيه إلا أنه يقول كل ما هو فى الخارج بعد الصدور ماهيه من الماهيات و كذا كل ما هو فى الذهن فما يشار إليه أنه ماهيه نفسها بعد الصدور هى الموجود و ليس مفهوم الموجود فيها حكايه عن أمر ينضم إليها فى شى ء من الموطنين لأن الوجود نفس كون الماهيه و تحققها لا أنه أمر ينضم إليها- فكما أن المصنف قدس سره ينكر الشيئين إلا بالتحليل الصرف و التعمل البحت و لحاظ شى ء واحد بعنوان دون عنوان و يقول مناط موجوديه الإنسان مثلا اتحاد مفهومه مع نحو من الوجود الحقيقى إذ لا يحاذى شى ء مفهومه حتى ينافى الاتحاد كذلك يقول السيد قدس سره- لا يحاذى مفهوم الموجود شى ء سوى نفس الماهيه فهو متحد معها و ليس هنا شيئان يحاذيانهما إلا أن هنا إنسانا و مفهوم موجود و فرسا و مفهوم موجود و هكذا معنى كون الممكن زوجا إذ له وراء مفهوم الموجود ماهيه يمكن كونها محكيا عنها بالموجود أو المعدوم بخلاف الواجب فإن ماهيته مستحقه لحمل مفهوم الموجود فقط و يلزمها هذا المفهوم و لا يمكن أن يحكى عنها بمفهوم المعدوم. و يؤول هذا السيد كلام القوم أن الواجب تعالى وجود بحت إلى أنه موجود بحت- إذ لا استواء له بالنسبه إلى الموجود و المعدوم بل يحق عليه حمل مفهوم الموجود خاصه- و لا يخفى عليك بطلان ما ذكره فى الواجب تعالى و ليس الكلام هنا فيه و أن حيثيه الصدور إن كانت أمرا حقيقيا فليكن هى الوجود الحقيقى و إلا فلا يمكن أن يطرد بها العدم و إنما عده المصنف قدس سره قريبا من التحقيق

لموافقات بينهما فى بعض القواعد- كما مر فى أوائل هذا السفر فتذكر، س ره

له ماهیه أصلا و لیس شیئا من الأشیاء فما لم یکن له نوع تحصل و تحقق إما ذهنا أو خارجا لم یکن ماهیه من الماهیات.

فإن قلت فما یصیر موجودا ثم یصیر ماهیه(۱) أما هذه الماهیه فتصیر هذه الماهیه موجوده ثم تصیر هذه الماهیه و هو ظاهر البطلان أو ماهیه أخری و هو أفحش- مثل أن یقال وجد الفرس فصار إنسانا.

قلت لا حصر بل یتصور شق ثالث أما أولا فلأن هذا التقدم رتبی لا زمانی- و ارتفاع النقیضین فی المرتبه جائز کما سنبین مرارا(۲) و أما ثانیا فلأن معنی قولنا وجد فصار إنسانا لیس أنه وجد شی ء معین فصار إنسانا حتی یتأتی التردید بأن هذا الشی ء إما الإنسان أو غیره بل هناک أمر واحد هو إنسان و موجود فتحققه و حصوله من حیث هو موجود أولی بالحصول من حیث هو ماهیه الإنسان و أیضا لو تم ما ذکرت لزم أن لا یتقدم ملزوم علی لازمه المحمول علیه کالأربعه علی الزوج مثلا بأن یقال لو وجدت الأربعه أولا فصارت زوجا فما وجد أولا إما زوج فالزوج یصیر زوجا

۱- المورد توهم من الصیروره هاهنا الصیروره الترکیبیه فأورد ما أورد و حق الجواب هو أن المراد من الصیروره هاهنا الصیروره البسیطه و هی صیروره الشی ء لا صیروره الشی ء شیئا فاعتبر و حاصل الجواب الثانی یئول إلیه، ن ره

۲- أی فی مرتبه الموجودیه المطلقه لا إنسان و لا فرس و لا غیرهما من التعینات- و هذا الموجود المطلق هو المراد بقوله فی الجواب الثانی لیس معنی وجد أنه وجد شی ء معین، س ره

أو ليس بزوج فيكون الأربعه ليست بزوج ثم تصير زوجا و بطلانهما ظاهر.

إذا تمهد هذا نقول لما كانت موجوديه الماهيه متقدمه على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهيه أصلا و الوجود الذهنى و الخارجى مختلفان بالحقيقه فإذا تبدل الوجود بأن يصير الموجود الخارجى موجودا فى الذهن- لا استبعاد أن يتبدل الماهيه أيضا فإذا وجد شى ء فى الخارج كانت له ماهيه إما جوهر أو كم أو من مقوله أخرى و إذا تبدل الوجود و وجد فى الذهن انقلبت ماهيته و صارت من مقوله الكيف و عند هذا اندفع الإشكالات إذ مدار الجميع على أن الموجود الذهنى باق على حقيقته الخارجيه فإن قلت هذا بعينه هو القول بالشبح و يرد عليه أنه على هذا لا تكون الأشياء بأنفسها حاصله فى الذهن بل أمر آخر مباين لها بالحقيقه(۱).

قلت ليس للشى ء بالنظر إلى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقه معينه يمكن أن يقال هذه الحقيقه موجوده فى الذهن و فى الخارج بل الموجود الخارجى بحيث إذا وجد فى الذهن انقلبت كيفا و إذا وجدت الكيفيه الذهنيه فى الخارج كانت عين المعلوم الخارجى فإن كان المراد بوجود الأشياء بأنفسها فى الذهن وجودها فيه و إن انقلبت حقيتها إلى حقيقه أخرى فذلك حاصل و إن أريد أنها توجد فى الذهن باقيه على حقيقتها العينيه فلم يقم عليه دليل إذ مؤدى الدليل أن المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل و فى الذهن ليحكم عليه و لا يخفى أن هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهنى بل بحسب نفس الأمر فيجب أن يوجد فى الذهن أمر لو وجد فى الخارج كان متصفا بالمحمول و إن انقلبت حقيقته و ماهيته بتبدل الوجود.

فإن قلت إنما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجيه من الجواهر و الأعراض و بين الكيفيات الذهنيه أى الصور العلميه ماده مشتركه يكون بحسب

۱- هذا حق طلق للوجود الحقيقى و ليس عنده سوى المفهوم و الماهيه التى هى مثار الاختلاف بأنواعها و أجناسها و غيرها فليت شعرى ما هذه الذات بذاته فهى كالماهيه المطلقه و الشيئيه العامه من المعقولات الثانيه، س ره

الوجود الظلى كيفا و بحسب الوجود الخارجى من مقوله المعلوم كما قرروا الأمر فى الهيولى المبهمه فى ذاتها حق الإبهام و تصير باقتران الصوره تاره ماء و تاره هواء و تاره نارا و ظاهر أنه هناك ماده مشتركه بين جميع الموجودات.

قلت إنما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب أمر فى صفته كانقلاب الأسود أبيض و الحار باردا أو صورته كانقلاب النطفه جنينا و الماء هواء و أما انقلاب نفس الحقيقه بتمامها إلى حقيقه أخرى فلا يستدعى ماده مشتركه موجوده بينهما(۱) نعم يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب أمرا مبهما عاما هذه خلاصه ما ذكره هذا الحبر العلامه فى تعاليقه.

و اعترض عليه معاصره العلامه الدوانى بقوله لا يخفى على من له أدنى بصيره- أن انقلاب الحقائق غير معقول بل المعقول أن ينقلب الماده من صوره إلى أخرى- أو الموضوع من صفه إلى أخرى و ليس لكل أمر يوجد فى الذهن محل أو موضوع- سوى الذهن باعتبار حصوله فيه(۲) و معلوم أن الذهن لا ينقلب من الصوره الذهنيه- التى هى عنده كيف إلى الأمر الخارجى الذى هو جوهر مثلا و ليت شعرى ما هذا الأمر الواحد الذى زعم أنه بحيث إذا وجد فى الخارج كان ماهيه و إذا وجد فى الذهن كان ماهيه أخرى و كيف ينحفظ الوحده مع تعدد الماهيه ثم متقدم

۱- أن هذا لشى ء عجاب أيها السيد الجليل إذا لم يمكنك إثبات أمر مشترك بين الحقيقتين فلا تكن مصرا على أن إحداهما هى الأخرى و ما الداعى للإنسان أن يقول السماء هى الأرض و ليس فى نظر عقله منهما شى ء أصيل إلا ماهيتهما و هى ليست إلا مثارا للاختلاف و البينونه و تصحح أين أحدهما من الآخر لا الهوهويه و الوجود الذى هو جهه وحده الماهيات و مصحح الهوهويه عنده اعتبارى محض و فى انقلاب أمر فى صفته أو فى صورته لو لم يكن فرضا إلا مجرد الصفتين أو الصورتين لم يقل أحد أن إحداهما هى الأخرى و لما كان فيهما أمر مشترك صحح الهوهويه و قوله نعم يفرض العقل إلخ أعجب من هذا لأن ذلك الأمر المبهم مثل الشيئيه العامه و نفس مفهوم الأمر المبهم- و غير ذلك من الأمور العامه و هى من المعقولات الثانيه و ليست ذاتيات للحقائق لتصحح الهوهويه فى نفس الأمر و الحقائق المتباينه لا تصير بمجرد فرض الفارض و اعتبار المعتبر متحده، س ره

۲- وجد فى بعض النسخ زياده العباره الآتيه بعد قوله باعتبار حصوله فيه كيف و من المعلومات ما ليس له محل أصلا، س ره

الموجوديه غير بين و لا مبين و على فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب إذ العوارض متقدمه كانت أو متأخره لا يغير حقيقه المعروض فإنها إنما تعرض لتلك الحقيقه فلا- بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل فى الذهن- مغايرا بالماهيه للحاصل فى الخارج و هو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهنى و ما ذكره من أن حصول الماهيه فى الذهن أعم من أن يبقى فيه على ما كان- أو ينقلب إلى ماهيه أخرى من قبيل أن يقال حصول زيد فى الدار أعم من أن يبقى فيه على ما كان أو ينقلب فيه إلى عمرو مثلا ثم من البين أنه إذا لم يكن بين الأمرين أمر مشترك يبقى مع الانقلاب كالماده أو كالجنس مثلا- لم يصدق أن هناك شيئا واحدا- يكون تاره ذلك الأمر و أخرى أمرا آخر و الفطره السليمه تكفى مئونه هذا البحث- و أنت تعلم أن القائل بالشبح لا يعجز أن يقول وجود الأمر الخارجى فى الذهن لا يمكن إلا بحصول شبحه فيه و أن الشبح لو وجد فى الخارج يكون عين الأمر الخارجى بل هو قائل بذلك و أنه على ما ذهب إليه يتوجه أن يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفسانى فى الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر و لو فرض وجود الجوهر الخارجى فى الذهن لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا قائما بالنفس- بل نقول إن الكيف النفسانى القائم بالنفس موجود فى الخارج كسائر الكيفيات النفسانيه فإن أراد أنه على تقدير الوجود الخارجى عين الجوهر فلا- يصدق أنه لو وجد فى الخارج لكان عينه فإن حال قيامه بالنفس موجود فى الخارج و ليس جوهرا- و إن أراد أنه على تقدير وجوده خارج النفس أى قائما بذاته جوهر فكذلك لأنه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرا كيف و الكيف النفسانى القائم بغير النفس ممتنع الوجود و الجوهر من أقسام ممكن الوجود و إن أراد أنه على تقدير وجوده خارج النفس و انقلاب حقيقته إلى حقيقه الجوهريه يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار فى الشبح أيضا انتهى(۱).

۱- هذا الشق هو المراد و ليس جاريا فى الشبح لأن القائل بالشبح ليس قائلا بالانقلاب و شبح الشى ء ليس عينه و هو نفسه أيضا ليس قائلا بالعينيه بل هو متحاش عنها، س ره

و غـایه ما یمکن لأحـد أن یقول من قبل القائل بانقلاب الحقائق الخارجیه- من الجوهر و الکم و غیرهما إلی الکیف فی الـذهن إن لکل من الحقائق العینیه ربطا خاصا بصوره ذهنیه به یقال إنها صورته الذهنیه و یجد العقل بینهما ذلک الربط- و حقیقه ذلک أنها لو وجدت فی الخارج کانت عینه و لا یلزم من ذلک أن یکون وجود کل شـی ء وجود کل شی ء آخر(۱) لأنه فرق بین أن یقـال لو وجـد ألف مثلا فی الخارج- و انقلبت حقیقته إلی حقیقه ب کانت عین ب أو یقال لو وجـد ألف فی الخارج کان عین ب قولـک إذا وجـد الکیـف النفسـانی فی الخـارج بحقیقتـه الـذهنیه کـان کیفـا نفسانیـا لاـ جـوهرا قلنـا المفروض لیس هـذا بل المفروض وجوده الخـارجی فقـط- لاـ مع انحفـاظ کونه کیفیه نفسانیه فإن وجوده الخارجی یسـتلزم انقلاب حقیقته- إذ الحقیقه الـذهنیه مشروطه بـالوجود الـذهنی و الحقیقه الخـارجیه مشـروطه بالوجود الخارجی و بالجمله فوجود الأمر الـذهنی فی الخارج عبـاره عن انقلاـب حقیقته إلی الحقیقه الخـارجیه أو متضـمن لهـذا الانقلاب فلیتأمل ففیه ما فیه و یمکن توجیه کلامه بوجه آخر أقرب من الحق و أبعـد من المفاسـد المذکوره- و هو أنه لما قام البرهان علی أن للحقائق العینیه ذاتیات بها یصدر آثارها الذاتیه التی هی مبادی تعرف الذاتیات و امتیازها عن العرضـیات کالجسـمیه المعتبره فی مفهوم الشـجر المقتضیه للتحیز و قبول الأبعاد و الصوره النباتیه المقتضـیه للنمو و التغـذیه و إذا حصـلت تلک الحقائق فی الـذهن کانت صورا علمیه ناعته للنفس صـفات لها مع بقاء تلک الحقائق بوجه ما و صارت لها حقائق عرضـیات من الکیفیات النفسانیه(۲) فعلم أن الحقـائق الکلیه من حیث هی مثالها مثال الهیولی التی أثبتها

۱- صحه هذا دون الآخر لسبب أن الانقلاب یستدعی أمرا مشترکا بین ا و ب- و لکن الکلام فی أنه إذا لم یکن أمر مشترک فلا مصـحح للانقلاـب و لا ربط بینهما بمجرد لفظ الانقلاب بـدون أمر باق فی الحالین فلم یکن فرق بین القولین و إلیه أشار قـدس سره بقوله فیه ما فیه و أما جریان ما ذکره فی القول بالشبح فمدفوع بما ذکرناه فی الحاشیه السابقه، س ره

۲- فیه أنه قیـاس مع الفـارق فـإن الهیولی بحسب التحصـل الصوری لاـ متعینه و أمـا ماهیتهـا و مقولتهـا فمتعینتـان بخلاـف تلک الحقـائق الکلیه المـدعاه فی المقـام و الماهیـات الإمکـانیه التامه أو الناقصه أی النوعیه أو الجنسـیه أو غیرهما کلها جائزه الاکتناه للعقـل- و لیت شـعری ما تلک الحقیقه الکلیه و الطبیعه المرسـله المحفوظه بین الحقائق التی هی کحصصـها فما ذلک الماء مثلا المشـترک بین المـاء الـذی هو جسم بـارد رطب و بین المـاء الـذی هو عرض و کیف نفسـانی فـإن کـانت تلـک الحقیقه الکلیه المحفوظه جزءا خارجیـا لهـا کـانت البسائط الخارجیه کالأعراض و کالعقول مرکبات خارجیه و کانت لإمکانها تحت مقوله من المقولاـت و إن کـانت الحقیقه جزءا عقلیا کانت جنسا و مراتبها أنواعا لها فتحقق قـدر مشترک بین الموجود من الأجناس العالیه البسیطه و بین صورتهـا الـذهنیه فلم تکن بسائط و لاـ أجناسا عوالی هـذا خلف و إن کانت عرضـیه محموله بالضـمیمه لم تکن المراتب متحده إذ اشتراکها فی أمر عرضـی لا ذاتی مع أن هذا القائل أیضا یدعی أنه یقول بحصول الأشـیاء بأنفسها فی الذهن و إن کانت عرضـیه بمعنی مجرد خارج محمول کالمعقولات الثانیه فبالطریق الأولی لا یصـحح النفسـیه و الهوهویه و المصنف قده حیـث یقـول بأصـاله الوجـود یمکنه أن یقـول فی الإنسـان مثلاـ أصـل محفـوظ بین مراتبه من الإنسـان اللاـهوتی و الجـبروتی و الملکوتی و الناسوتی بل وجوده اللفظی و وجوده الکتبی و هو الوجود الحقیقی الذی هو جهه الوحده و الهویه و المفهوم العام و هو مفهوم الإنسان اللابشرط المقسمی و الماهیات الخاصه فیها اعتباریه و أما هذا السید الجلیل فلیس علی رأیه إلا الماهیات التی هی مثار للاختلاف و عدم التصالح کما مر غیر مره فأین الزند من العرار و السراج من الشمس فی وسط النهار و لن یصلح العطار

ما أفسد الدهر، س ره

المعلم الأـول و أتبـاعه من حيث إنها ليست متعينه أصـلا و ليست لها حقائق متحصـله- بها تـدخل من حيث هى تحت مقوله من المقولات بل هى مبهمه غايه الإبهام إنما يتحصل و يتعين لها ماهيات بالقياس إلى أحـد الوجودين فالحقيقه المائيه إذا لوحظت- من حيث وجودها العينى الأصـيل كانت جسـما سـيالا رطبا ثقيلا و إذا وجـدت فى الذهن و قامت به صارت عرضا من الكيفيات النفسـانيه و هى بنفسـها لاـ يتحصـل بشـى ء منهـا و لا ينـدرج تحت واحـد من المقولتين بالنظر إلى حقيقته المبهمه المأخوذه مع الوجود المطلق الغير المتخصص بالخارج أو العلم.

فإن قلت ما ذكرته لا يطابق قواعد القوم و لا يظهر صحته أيضا لأن الشى ء لا ينفك عن ذاتيه بحسب الوجودين على ما تقرر من خواص الـذاتى و أيضـا على هـذا التقـدير لاـ يكون لشـى ء واحـد وجودان ذهنى و عينى- قلت لما تقرر عنـد هـذا القائل تقـدم الوجود على الماهيه و هو الذى ساق

عندنا إليه البرهان فالشى ء إنما يتعين بوجوده الخارجى أو الذهنى و مع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقه أصلا لا جوهريه و لا عرضيه و لا مبهمه و لا معينه فإذا وجد فإن كان من حيث الوجود لا يستدعى موضوعا يقوم به كان جوهرا و إلا لكان عرضا و كذا بالنظر إلى وجوده الذاتى إن كان قابلا للأبعاد كان جسما و إن كان مقتضيا للنمو و التغذى كان ناميا و قس عليه الحساس و المتحرك و الناطق و الصاهل- فظهر أن انتزاع هذه الذاتيات من الذات إنما يمكن بشرط وجود تلك الذات فى الخارج تحقيقا أو تقديرا و إذا لم تلاحظ وجودها الخارجى بل لوحظت بشرط الوجود الذهنى صلحت لأن ينتزع منها الذاتيات العرضيه من العلم و الكيف و أمثالهما- و إن لوحظت بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظه خصوص أحد الوجودين(١) لم يصلح لأن يشار إليها و تعين لها حقيقه من الحقائق و لا يحيط بها تعبير الألفاظ- و تأدى العبارات و تحديد الإشارات بل يكون لها الإطلاق الصرف و اللاتعين البحت- فإذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ الماهيات و عدم انفكاك الذاتى عن ذى الذاتى فى الوجودين(٢) هو أن الذهن عند تصور الأشياء إنما يلاحظ هذه الصوره الذهنيه العرضيه لا من حيث وجودها الذهنى بل يلاحظها من حيث وجودها العينى الخارجى الذى به تعين مقولته من حيث إنه جوهر مثلا و جسم و نام و يحكم عليها

١- حقيقه الوجود المطلق البسيط النورى لم يصلح لأن يشار إليها لأن الإشاره تنال المتعينات و تلك الحقيقه بذاتها لا تعين لها و إن كانت عين الهويه و ليس الكلام فيها بل الكلام فى الماهيه المطلقه المبهمه المأخوذه معها و قد علمت أن المتعينات منها اعتباريه فضلا عن المطلقه المبهمه التى هى من المعقولات الثانيه ففرق بين ما لا يقبل الإشاره و لا يحيط به العباره من لا شيئيه و بين ما لا يقبلهما من فرط الشيئيه- و التحصل و النوريه فقوله بل يكون لها الإطلاق الصرف قضيه موجبه و لا وجود لموضوعها، س ره

٢- هذا معنى آخر لانحفاظ الذاتى إذ قد ظهر أولا أن معناه انحفاظ الماهيه المطلقه التى لوحظت بشرط مطلق الوجود و قد ترقى هاهنا بإثبات انحفاظ ذاتيات الحقيقه الخارجيه التى هى مرتبه من الماهيه المطلقه فى الحقيقه الذهنيه بأخذها آله لحاظ الخارجيه فيجرى على الذهنيه أحكام الخارجيه و ذاتياتها كما يسرى إلى الخارجيه أحكام الذهنيه فالماء الذهنى مثلا جوهر بجوهريه الماء الخارجى و هكذا جسميته و سيلانه و نحوهما، س ره

بما يقتضيه حقيقته العينيه و ينتزع عنها الذاتيات الخارجيه مثلا ما وجد فى الذهن عند تصور الماء ليس جسما و لا سيالا و لا رطبا و لا ـ ثقيلا ـ بل هو كيفيه نفسانيه لكن الذهن لما حذف عن أشخاص المياه الموجوده مشخصاتها و عوارضها اللاحقه لوجوده حصلت له قوه و بصيره روحانيه(١) ينظر إلى حقيقه واحده هى مبدأ المياه الجزئيه و كوشف له مفهوم كلى يصدق عليها فيجعل ذلك الأمر الصادق عليها مرآه لتعرف أحكامها و أحوالها الخارجه و كذلك يستنبط ذاتياتها طبق ما لوحناك إليه سابقا و على هذا يحمل كلام القوم فى انحفاظ الذاتيات هذا ما أردناه أن نقول فى توجيه كلام هذا القائل المذكور.

و ليعلم أن كلام المتأخرين أكثره غير مبين على أصول صحيحه كشفيه- و مباد قويمه إلهاميه بل مبناه على مجرد الاحتمالات العقليه دون المقامات الذوقيه- و على الذائعات المقبوله دون المقدمات البرهانيه و لذلك من رام منهم إفاده تحقيق أو زياده تدقيق إنما جاء بإلحاق منع و نقض فأصبحت مؤلفاتهم بتراكم المناقضات- مجموعه من ظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن دياجيرها إلا الأقلون وَ ما ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَ لكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ

فصل (۵) فى بيان مخلص عرشى فى هذا المقام

و هاهنا مسلك آخر فى حل بعض الإشكالات الوارده على القول بالوجود

١- هى الوجود الوسيع المحيط للماء العقلى الذى هذه المياه الجزئيه رقائقه- و المفهوم الكلى المكشوف المتحد مع ذلك الوجود المحيط المنتزع عنه إنما هو ماهيته- لأن كل ممكن مركب من ماهيه و وجود فذلك المفهوم يحمل بهو هو على هذه الماهيات- التى للجزئيات و الرقائق و ذلك الوجود الوسيع أيضا هو هذه الوجودات لكونه جامعا لها بنحو أعلى و أبسط فى مقام ذاته الشامخ و تلك الوجودات أيضا هى هو لكونها ظهوراته فهى حاكيه إياه بنحو الضعف و هو حاك إياها بنحو التمام هذا ما يلائم مذاق المصنف قده و لا يستقيم على مذاق السيد كما لا يخفى، س ره

الـذهنی من غير لزوم مـا يلتزم القائـل بانقلاب الحقـائق و ارتكـاب ما يرتكبه معاصـره الجليل من أن إطلاق الكيف على العلم و الصوره النفسـانيه من بـاب المجـاز و التشبيه- بـل مع التحفـظ على قاعـده انحفـاظ الـذاتيات مع تبـدل الوجودات و كون الصور العلميه كيفيات حقيقيه(۱) و هو أنـا نقول إن للنفس الإنسـانيه قوه بهـا ينتزع المعقولات الكليه من الأعيان الخارجيه و من الصور الخيـاليه و الأشـباح المثـاليه- و لا شك أنها عنـد انتزاع هـذا المعقول المنتزع يتأثر بكيفيه نفسانيه هی علمها به- فيعلم حينئـذ أن للنفس هنـاک كيفيه حادثه عنـد انكشاف هـذا المعنی و الحكماء قالوا- إنا إذا فتشـنا حالنا عنـد التعقل لم نجـد إلا هـذه الصوره فتلک الكيفيه النفسانيه هی هذه الصوره العقليه فهی قائمه بها ناعته لها فلهذا فسر العلم بالصوره الحاصله من الشی ء عند العقل و لمـا دل الـدليل على أنه تحصـل الحقـائق العينيه لاـ من حيث وجودهـا العينی فی الـذهن صـرحوا بـأن العلم بكل مقوله من تلک المقوله فاستشكل الأمر و اشتبه الحق.

و تحقيق الحق(۲) فيه أنه كما يوجد فی الخارج شـخص كزيد مثلا و يوجد معه صفاته و أعراضه و ذاتياته كالأبيض و الضحاک و الماشی و الجالس و النامی و الحيوان

۱- هذا إلى قوله و تحقيق الحق إحقاق لكون العلم كيفا حقيقيا بالوجدان و بيان للإشكال، س ره

۲- الملاک فی حل الإشـكال أن تثبت فی الصور العلميه وراء ماهياتها و وجودها فی الذهن ماهيه أخرى لها وجود آخر منضـمه إلى ماهيات الصور المعلومه حتى يكون هنا كيف حقيقی و أنى له ذلک كما قالوا إنا إذا فتشـنا إلى آخره فبمجرد جعل العلم أو الكيف تاره عرضا و تاره معروضا مع أنه لا انضـمام هنا لا ينحل الإشـكال و قياسه على زيد أو الجسم مطلقا قياس مع الفارق فإن الأبيض أو الضاحک مثلا محمول بالضميمه فإن نحو وجود الموضوع ليس بعينه نحو وجود العرض و لذا يقال تركيب الموضوع و العرض تركيب اعتبـاری بخلاـف مـا نحن فيه إذ ليس هنا وراء الصوره التی هی من مقوله المعلوم شـی ء- و ما يقال العرض و العرضـی واحـد معنـاه أن العرض إذا أخـذ لاـ بشـرط صـار عرضـيا محمولاـ على المعروض و الحمـل هو الاتحاد فی الوجود أی يلاحـظ البياض اللابشـرط مثلا مرتبه من وجود المعروض و غير مباين عنه بل معـدودا من صـقعه لا أن مرتبه واحـده من الوجود وجود لهما و إلا لطوى بساط المقولات العرضيه لأن موجودا واحدا لا يكون جوهرا و عرضا، س ره

و النـاطق فهی موجودات توجـد بوجود زيـد ذاتـا بـل عين زيـد وجودا فإن فی الخـارج مـا هو زيـد بعينه الضاحک و الکاتب و الحيوان و النـاطق و لا يلزم(۱) من انـدراج زيـد تحت الجوهر بالـذات و کون الجوهر ذاتيـا له أن يکون الجوهر ذاتيـا للکاتب و الضاحک و الناطق فکـذلک الموجود الذهنی فإن من جمله الحقائق الکليه العلم و إذا وجد فرد منه فی الذهن فإنما يتعين ذلک الفرد منه بـأن يتحـد بحقيقه المعلوم کمـا أن الجسم إنمـا يوجـد فی الخارج إذا کان فيه متکمما متشـکلا متحيزا ناميا أو جمادا و عنصرا أو فلکا و بها يتعين حقيقه هذا الجسم کذلک العلم إنما يتعين و يتحصل- إذا اتحد بحقيقه المعلوم فکان العلم جنسا قريبا و الکيف المطلق جنسا بعيدا(۲).

و تحصـل العلم و تعينه إنمـا هو بانضـمام الحقيقه المعلومه إليه متحـده معه- بحيث يکون فی الواقع ذاتا واحـده مطابقه لها فهـذه الذات الواحده علم من حيث جنسـها القريب و کيف من حيث جنسـها البعيد و من مقوله المعلوم من حيث تحصلها و تعينها کما أن زيدا فی الخارج حيوان من حيث جنسه القريب و جوهر من حيث جنسه البعيد و من مقوله الکم و الکيف و غيرهما من حيث تشخصه و تعينه- و يکون اتحاد المعلوم معها اتحاد العرضی مع المعروض فصح أن العلم من مقوله الکيف و الکيف ذاتی له من حيث إنه علم و هو فی الواقع بعينه حقيقه المعلوم.

و علی هذا لا يتوجه الإشکال بأن العلم لکونه من صفات النفس وجب أن يکون من مقوله الکيف و من حيث إن حقيقه المعلوم وجدت فی الذهن يجب أن يکون من مقوله المعلوم فيلزم أن يکون حقيقه واحده من مقولتين.

لأـن محصـل هـذا التحقيق أن العلم من مقوله الکيف بالـذات لکون تلـک المقوله جنسه و مفهوم المعلوم متحـد مع العلم ذاتا و وجودا فی الذهن و من تلک

۱- عدم الوجود باعتبار تعدد الوجود هنا و فيما نحن فيه الوجود متحد کما ذکرناه، س ره

۲- لاـ يخفی أنه مصادره لأنه حيث لا يکون هنا حيثيه تقييـديه انضـماميه لا يکون مصـحح لحمل الکيف لکونه من المحمولات بالضميمه و قس عليه قوله فی موضعين آخرين مما يأتی اللهم إلا أن يبنی علی مذهب القوم و علی القيام الحلولی، س ره

المقوله بالعرض كما أن زيدا من حيث ذاته من مقوله الجوهر و من حيث(۱) إنه أب و ابن من مقوله المضاف و قد ذهب ذلك النحرير المحقق تبعا لعبارات القدماء- أن العرض و العرضى مطلقا متحدان بالذات و متغايران بالاعتبار(۲) فإن الأبيض و البياض عنده أمر واحد بالذات مختلف من حيث أخذه لا بشرط شى ء أو بشرط لا شى ء كما أن الصوره و الفصل واحده بالذات متغايره بالاعتبار المذكور كما سيقرع سمعك إشباع القول فى ذلك و على هذا لا غبار على ما ذكرناه و لا يشوش الأفهام وساوس الأوهام

۱- لما كان الكيف من الأعراض المتقرره فى المحال فالمثال السابق أعنى زيدا و الأبيض و نحوه أطبق بل الإضافه أيضا لها وجود آخر بحسبها عند المصنف قده- على أنه لو كان ما نحن فيه من هذا القبيل لكان العلم من مقوله الإضافه، س ره

۲- قد مر معنى اتحادهما بحيث لا يطوى به بساط المقولات العرضيه و هو مراد المصنف قده و السيد لا ينحو نحو هذا فمذهب المصنف يصح و يصحح الكيفيه و الجوهريه لكن لا ضميمه هنا كما مر و مذهب السيد فى الاتحاد لا يصح فى نفسه، س ره

المرحله الثانيه فى تتمه أحكام الوجود و ما يليق بأن يذكر من أحكام العدم

فصل (١) فى تحقيق الوجود بالمعنى الرابط

اشاره

فصل (١) فى تحقيق الوجود بالمعنى الرابط(١) ربما يتشكك بأنه إذا كان الوجود رابطا فى الهليات المركبه فيلزم للمحمول

١- ملخص ما يفيده صدر الكلام فى هذا الفصل مع العطف إلى ما مر فى بعض الفصول السابقه من تقسيم الوجود إلى ما فى نفسه و ما فى غيره أن من الموجود ما ليس له استقلال نفسى بوجه من الوجوه أصلا و ذلك كالنسب الموجوده الرابطه بين الموجودات- فلو كان لها استقلال بوجه كان المفروض وسطا رابطا طرفا مربوط إليه هذا خلف- و إذ كان كل وجود خارجى لا يخلو عن استقلال ما معه أنتج ذلك أن الوجود الرابط لا يتحقق إلا مع وجود نفسى يتقوم به و لا ينحاز عنه أى أنه لا يوجد خارجا عنه فهو داخل فيه بمعنى ما ليس بخارج و لازم ذلك أن تحقق الرابط بين شيئين يوجب اتحادا بينهما- و تحقق كليهما فى ظرف النسبه كيفما كان كما سيشير رحمه الله إليه فى ذيل الفصل التالى- و أنتج أيضا أن الوجود الرابط و النفسى مختلفان سنخا فلا جامع بينهما مفهوما- فالوجود الرابط لا يوضع لشى ء و لا يحمل على شى ء و لا تتصف بكليه و لا جزئيه و لا عموم و لا خصوص إذ لا نفس له هذا كله بحسب صدر البحث. لكن الذى ذكره ذيلا من حديث كون الوجودات الممكنه روابط بالنسبه إلى الوجود الحق جلت عظمته و أنه هو المقوم لها القائم على كل نفس بما كسبت- يعطى أن الماهيه من حيث هى لا حكم لها بوجه من الوجوه لا الاستقلال و لا عدمه- و إنما الأمر يدور مدار النظر فى الوجود المقوم المقارن لها فالماهيه الواحده بعينها ربما صارت بنظر ماهيه تامه و معنى اسميا و ربما صارت بنظر آخر غير تامه و معنى حرفيا و هذا أصل نافع مثمر فى مباحث التشكيك و مسأله علم الواجب و غير ذلك فلا تغفل عنه، ط

وجود(۱) إذ الوجود للغير لا يعقل بدون الوجود فى نفسه(۲) ثم إن ثبوته للموضوع ثابت أيضا للموضوع فيكون له أيضا ثبوت ثابت هو أيضا للموضوع و هكذا إلى غير النهايه.

فيفك عقده التشكيك بما سبق من أن إطلاق الوجود على الرابط فى القضايا- ليس بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود أو منه إذا كان محمولا أو رابطيا أى ثابتا لغيره و كثيرا ما يقع الغلط فى إطلاق لفظ الوجود تاره بمعنى الرابطه التى هى فى حكم الأدوات الغير الملحوظه بالذات و تاره بمعنى أحد قسمى مفهوم الوجود- الذى بمعنى التحقق و كون الشى ء ذا حقيقه سواء كان لنفسه أو غيره و هو الذى يقال له الوجود الرابطى لا الرابط كما مر سابقا فكون ألف ب ليس مفهومه و لا مفاده هو وجود ب فى نفسه و لكن للموضوع كوجود الأعراض و الصور لموضوعاتها و محالها- حتى يستلزم وجوده فى نفسه بل إنما هو اتصاف ألف و ب أى الرابط بينهما- فيجوز أن يتصف الموضوع بأمر عدمى مما له ثبوت بنحو من الأنحاء و إن لم يكن فى الخارج بل فى الذهن و قد علم أن اللانهايه الحاصله من تضاعيف لحظات الأفهام- و خطرات الأوهام غير ممتنعه لانبتاته بانبتات الملاحظه إذ ما لم يلحظ حاشيتا الحكم و لم يعقل بالقصد لم يحصل الربط بينهما ليحكم بثبوته للموضوع أو المحمول- فإذا قلنا ألف ب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب لألف على أنه مرآه لتعرف حال ألف و ب لا على أنه ملتفت إليه بالقصد فلا يمكن لنا فى هذا الحكم مراعاه حال الثبوت- بكونها ثابتا لألف أم لا منسوبا إليه بالثبوت أم باللاثبوت فإنه فى حكمنا بأن ألف ب

۱- إذ لا يكون مفاد الهليه المركبه ما صدق عليه هذا صدق عليه ذاك كما توهمه من لا خبره له من أهل الكلام بل مفادها ثبوت شى ء لشى ء كما يقول به المحققون، س ره

۲- سيأتى أن المحمول بما هو محمول ليس له وجود فى نفسه فمراده بالمحمول هنا الوجود الرابط لا معناه المتعارف حتى يرد أن ثبوت الشى ء للشى ء ليس فرع ثبوت الثابت و أيضا لا دخل لثبوت المحمول الأول الذى فى الهليه المركبه فى ورود هذا الإشكال كما لا يخفى فلهذا الوجود للغير الثابت للموضوع وجود فى نفسه ثم إن ثبوت هذا الوجود فى نفسه و لكن للموضوع لكونه ناعتيا ثابت أيضا للموضوع و هكذا- و حاصل الفك أن المغالطه هنا من باب اشتباه الرابط و الرابطى فالرابط هو الوجود للغير لا الموجود و ثبوت لا ثابت، س ره

نسبه محضه و النسبه بما هى نسبه لا تكون منسوبه نعم إذا قلنا ثبوت ب لألف كذا فقد جعلناه منظورا إليه بالقصد و قد انسلخ عن كونه بحيث لا يقع إلا بين الحاشيتين- و استصلح أن يصير إحداهما فيعتبر له ثبوت و ربط آخر و حينئذ يرجع الأمر إلى أن يكون ذلك الثبوت الآخر مرآه لتعرف حال الثبوت الأول من دون الالتفات إليه إلا بالتبع ثم إذا التفتنا إليه و قلنا ثبوت الثبوت كذا فقد عزلنا النظر عن الحاشيتين إلا بالعرض و انتقلنا إليه و نسبناه إلى موضوع فحصل هاهنا ثبوت ثالث غير ملتفت إليه و كذا إذا توجهنا إليه بتصييره أحد طرفى الحكم حصل رابع و كذا يوجد خامس و سادس إلى أن نقف عن هذه الالتفاتات و الملاحظات الحاصله منا بالإراده و الاختيار فتنقطع به السلسله.

و ما حكم به السلف الصالح من أولياء الحكمه أن المحمول بما هو محمول- ليس وجوده فى نفسه إلا وجوده لموضوعه(1) ليسوا عنوا بذلك أن وجوده فى نفسه- هو بعينه وجوده لموضوعه كما فى الأعراض و الصور إذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود فى نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول بل عنوا أنه لا يوجد نفسه و إنما له ثبوت للموضوع لا وجود فى نفسه و وجوده فى نفسه هو مجرد أنه ثابت للموضوع و فرق بين قولنا وجوده فى نفسه هو وجوده لموضوعه كما فى العرض- و بين قولنا وجوده فى نفسه هو أنه موجود لموضوعه فإن الأول يستلزم الوجود دون الثانى هذا إذا كان الكلام فى مجرد مفهوم الهليه المركبه و أما أن حاشيتى الحكم هل هما بحسب الواقع مما يلزم أن يكون لهما وجود بنحو من الأنحاء فذلك كلام آخر.

ثم لا يخفى عليك حكايه ما سيقرع سمعك بيانه على الوجه اليقينى البرهانى مما نحن بصدده إن شاء الله تعالى أن وجودات جميع الممكنات فى فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى فوق ما وقع فى كلام بعض أئمه الحكمه الدينيه و أكابر الفلسفه الإلهيه أن وجود الطبائع الماديه فى نفسها هو بعينه وجودها لموادها

١- أى ما هو من موضوعات المنطق لا ما هو معروضه أو المجموع و بهذا المعنى يقال إن مسائل العلم هى المحمولات المنتسبه إلى الموضوعات فهو نفس الوجود الرابط، س ره

و أن الوجود المعلول بما هو معلول مطلقا هو وجوده لعلته و أن وجود السافل مطلقا هو وجوده لدى العالی المحیط بجمله السافلات فقالوا إن الممکنات طرأ مادیاتها و مفارقاتها موجودات لا لذواتها بل لغیرها الذی هو فوق الجمیع و وراء الجمله و هو الواجب تعالی.

و لا یسع لأولئک الأکابر و لم یتیسر لهم إلا هذا القدر من التوحید و هو کون وجود الممکن رابطیا لا رابطا لأنهم لما قالوا بالثانی فی الوجود أثبتوا للممکن وجودا مغایرا للوجود الحق(۱) لکن علی وجه یکون مرتبطا إلی الحق و منسوبا إلیه بحیث لا یمکن أن ینسلخ منه الانتساب إلی المعبود الحق تعالی.

و أما نحن فبفضل الله تعالی و برحمته أقمنا البرهان الموعود بیانه فی مترقب القول و مستقبل الکلام أن الممکن لا یمکن تحلیل وجوده إلی وجود و نسبه إلی الباری بل هو منتسب بنفسه لا بنسبه زائده مرتبط بذاته لا بربط زائد فیکون وجود الممکن رابطیا عندهم و رابطا عندنا و قد مرت الإشاره سابقا إلی الفرق بینهما معنی- و عقد الاصطلاح المتفاوت علیها لفظا لئلا یقع الغلط من اشتباه أحد المعنیین بالآخر- بسبب اشتراک اللفظ کما وقع لبعض

وهم و تنبیه:

إن بعضا من أجله العلماء المتأخرین أراد أن یصل إلی مقام الواصلین من أصحاب المعارج و أولیاء الحکمه المتعالیه فقال فی رسالته المسماه بالزوراء المعقوده لبیان توحید الوجود السواد إن اعتبر علی النحو الذی هو فی الجسم أعنی أنه هیئه الجسم کان موجودا و إن اعتبر علی أنه ذات مستقله کان معدوما- و الثوب إن اعتبر صوره فی القطن کان موجودا و إن اعتبر مباینا للقطن ذاتا علی حیاله کان ممتنعا من تلک الحیثیه فاجعل ذلک مقیاسا لجمیع الحقائق تعرف معنی

۱- لقولهم بأصاله الماهیه فانقسمت دار التحقق إلی سنخین أحدهما الوجود و الآخر الماهیه أو لقولهم بتباین الوجود کما هو ظاهر المشاءین فثبت للممکن نفسیه و لیس رابطا محضا و أما المصنف قده فلما قال بأصاله الوجود و اعتباریه الماهیه- فالمنسوب أی ما هو کالمضاف الحقیقی المصطلح و النسبه إلیه جمیعا هو الوجود بمراتبه- من الوجود المقید و الوجود المطلق و الوجود الحق فالمنسوب ربط محض و فقر بحت و تعلق صرف، س ره

قول من قال الأعيان الثابته ما شمت رائحه الوجود و أنها لم تظهر و لا تظهر أبدا و إنما يظهر رسمها انتهت ألفاظه و قد ذكر فصولا أخرى ليست معانيها فی القوه و المتانه- أقوى من معنى هذا الكلام فی هذا المقام.

و إنی لقضيت من ادعائه الطيران إلى السماء بهذه الأجنحه الواهيه فإن الخبط و الخلط فی هذا القول أوضح من أن يخفى عند المتدرب فی الصناعات العلميه- أو لم يقع فيه وضع أحد معنيی الوجود الرابطی موضع الآخر فإن الأسود فی قولنا الجسم أسود من حيث كونه وقع محمولا فی الهليه المركبه لا وجود له إلا بمعنى كونه ثبوتا للجسم و هذا مما لا يأبى أن يكون للأسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولا فی الهليه المركبه وجود و إن كان وجوده الثابت فی نفسه هو بعينه وجوده للجسم.

قوله و إن اعتبر على أنه ذات مستقله كان معدوما إن أراد بالذات المستقله الحقيقه الجوهريه فكلامه حق لا ريب فيه لأن الحقيقه الجوهريه ممتنعه الثبوت للأعراض- لكن الترديد غير حاصر لجواز أن يعتبر له ذات عرضيه لها اعتبار غير اعتبار كونها صفه لشی ء بل باعتبارها فی نفسها إذ لا شبهه فی أن الإضافه إلى الموضوع خارجه عن نفس ماهيتها المأخوذه بما هی هی و إن أراد بها اعتبار الأسود بحسب ماهيتها المأخوذه بنفسها فالحكم بكونها معدومه غير مسلم إذ كما أن للجوهر وجودا فی نفسه كذلك للعرض وجود فی نفسه(۱) إلا أن وجود الأعراض فی أنفسها هی بعينها وجودها لموضوعاتها فللجوهر وجود فی نفسه لنفسه و للعرض وجود فی نفسه لا لنفسه بل لغيره- إذ قد مر أن المراد من الوجود لنفسه أن لا يكون قائما بغيره

۱- هذا الذی ذكره رحمه الله من أن للعرض وجودا فی نفسه كوجود الجوهر فی نفسه لا ينافی القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر و قد صرح به المصنف رحمه الله فی بعض كلامه و استفدناه فی الحاشيه السابقه من البحث فی معنى الوجود الرابط- فإن معنى وجود العرض فی نفسه أن الماهيه التی يعقلها العقل للعرض لا تحتاج فی انتساب الوجود إليها إلى تعقل الجوهر و إن كان وجوده فی نفسه هو عين وجوده لغيره بخلاف الوجود الرابط فإن انتسابه إلى مفهومه كنفس الوجود يحتاج إلى الطرفين فلا تغفل، ط

فصل (۲) فی أن الوجود علی أی وجه یقال إنه من المعقولات الثانیه و بأی معنی یوصف بذلک

اشاره

إن کثیرا ما یطلق المعقول الثانی علی المحمولات العقلیه و مبادیها الانتزاعیه الذهنیه و من هذا القبیل الطبائع المصدریه و لوازم الماهیات و النسب و الإضافات- و قد یطلق علی المعانی المنطقیه و المفهومات المیزانیه التی هی فی الدرجه الثانیه و ما بعدها من المعقولیه و هی المحمولات و العوارض العقلیه التی تکون مطابق الحکم و المحکی عنه فی حملها علی المفهومات و انتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهنی علی أن یکون المعقوده بها من القضایا ذهنیات و هذه هی موضوعات حکمه المیزان بخلاف الأولی فالوجود بالمعنی المصدری لا ما هو حقیقته و ذاته(۱)

۱- هذا تأکید و إلا فمعلوم أن الحقیقه البسیطه النوریه من الوجود لیس من شأنها أن یکون معقولا أولا فضلا عن أن یکون معقولا ثانیا إنما هی مصداق للمفهوم. ثم اعلم أن کون الوجود بالمعنی المصدری أی العنوان معقولا ثانیا شی ء غریب- فی بادی ء النظر علی القول بأصاله الوجود فإنه کما أن مفاهیم الإنسان و الفرس و الماء- و النار و البیاض و السواد و نحوها معقولات أولی لکونها عنوانات لمعنونات خارجیه- کذلک مفهوم الوجود له معنون کالوجودات الخاصه من وجود الواجب تعالی و وجودات الممکنات بل المعنونات أولا و بالذات له لاعتباریه الماهیات و إن کانت متحققه بالعرض- و قد بینا سابقا وجود الکلی الطبیعی و لذلک کانت الماهیات أیضا معقولات أولی فتذکر. و الجواب أنه فرق بین المقامین فإن الأفراد الخارجیه للطبائع الذهنیه أفراد ذاتیه لانحفاظ الماهیه فی موطن الذهن و موطن الخارج بخلاف أنحاء الوجودات الخارجیه فإنها لیست أفرادا ذاتیه للوجود العام إذ لیس بینهما ماهیه مشترکه و قد مر فی أول الکتاب أن الوجود العام اعتبار عقلی غیر مقوم لأفراده. و أما التفرقه بین الوجود بالمعنی المصدری أی الموجودیه و بین مفهوم الوجود العام بأن یقال مراده قدس سره أن الموجودیه معقول ثان فهی و إن کانت لها وجه إذ الفرق بینهما کالفرق بین العلم المصدری و بین العلم بمعنی الصوره الحاصله ففرق بین هستی و هست بودن فی الفارسیه کما بین سفیدی و سفید بودن إلا أنه لا طائل فی جعله مسأله علمیه مع أنه لم یفرق بینهما فی کثیر من المواضع فیقال الوجود العام المصدری و إن شئت فارجع إلی مباحث أصاله الوجود عند نقله عبارات الشیخ و بهمنیار علی سبیل الاستشهاد. ثم المراد بالشیئیه التی هی من المعقولات الثانیه مصدر الشی ء بمعنی المشی ء وجوده أی الماهیه بمعنی ما یقال فی جواب ما هو و إنما کانت الماهیه المطلقه بهذا المعنی من ثوانی المعقولات لأنه لیس فی الماهیات الخاصه التی کالإنسان و الفرس- و البقر و البیاض و السواد و غیرها أمر وراء الخصوصیات یکون هو بحذاء الماهیه المطلقه و إلا فإما أن یکون ذاتیا مشترکا بینها فلم تکن عوالی الأجناس أجناسا عالیه و أیضا لم یذکر فی حد من حدود الماهیات و إما أن یکون عرضیا مشترکا محمولا بالضمیمه فلم تکن کل واحد من الأشیاء الخاصه و الماهیات المتعینه شیئا إلا عند عروض تلک الضمیمه کما لیس الجسم مستحقا لحمل الأبیض مثلا إلا فی المقام الثانی بضمیمه البیاض و هذا باطل بالضروره و أما الإمکان و الوجوب الذی هو کیفیه النسبه فقد مر بیان اعتباریتهما، س ره

و كذا الشيئيه و الإمكان و الوجوب و كذا المحمولات المشتقه منها من المعقولات الثانيه بالمعنى الأول المستعمل فى حكمه ما بعد الطبيعه لا ـ بالمعنى الأخير المستعمل فى الميزان إذ قد تحقق لك أن المعقولات الثانيه هى ما يكون مطابق الحكم بها- هو نحو وجود المعقولات أولى فى الذهن على أن يعتبر قيدا له لا شرطا(۱) فى المحكوم عليه و هذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانيه مستنده إلى المعقولات الأولى و الوجود و كذا الشيئيه و نظائرهما ليس من هذا القبيل.

و ليعلم أن النظر فى إثبات نحو وجود تلك الثوانى و أن وجودها هل فى النفس أو فى الأعيان و أن لها صلاحيه الإيصال أو النفع فى الإيصال من وظائف العلم الكلى إذ قد تبين فيه أن المعنى الكلى قد يكون نوعا و قد يكون جنسا أو فصلا أو خاصه أو عرضا عاما فالكلى بشرط كونه هذه الأمور مع صلاحيه كونه موصلا أو نافعا فى الإيصال يصير موضوعا لعلم المنطق ثم ما يعرض له بعد ذلك من اللوازم

۱- الأولى أن يقال لا ـ شطرا و أما شرطيه الوجود الذهنى لعروض المعقول الثانى كالكليه للإنسان مثلا فغير مخل بل عرف المعقول الثانى بما للوجود الذهنى بخصوصه مدخل فى عروضه كما فى الشوارق و لعله قدس سره يرى أن معروض المعقول الثانى المنطقى نفس الطبيعه و الوجود الذهنى معتبر فى العروض بنحو الظرفيه البحته- على أن يكون العقد قضيه حينيه لا ـ أن يكون قضيه مشروطه، س ره

و الأعراض الذاتيه يثبت فى المنطق و الجهات أيضا كالوجوب و الامتناع و الإمكان- شرائط بها يصير المعقولات الثانيه أو الثالثه موضوعه لعلم المنطق فإنه إذا علم فى العلم الأعلى أن الكلى قد يكون واجبا و قد يكون ممكنا و قد يكون ممتنعا صار الكلى بهذه الشرائط موضوعا للمنطق و قس عليه سائر الموضوعات فى أن إثباتها مع حيثيه كونها موضوعات للعلوم موكول إلى علم هو أعلى منها و أما تحديدها و تحقيق ماهياتها فيكون فى العلم الأسفل لا فى العلم الأعلى(۱) و هذا أيضا يشعر لنا بأن الوجود للشى ء متقدم على ماهيته و أن أثر الفاعل بالذات هو الوجود لا الماهيه على ما نحن بصدده

تبصره: إن من الصفات ما لها وجود فى الذهن و العين جميعا

سواء كان وجوده انضماميا كالبياض و هو ما يكون لها صوره فى الأعيان أو انتزاعيا كالعمى بمعنى أن يكون وجود الموصوف فى الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفه و صوره كل شى ء عندنا نحو وجودها الخاص به بناء على طريقتنا من نفى وقوع الماهيات فى الأعيان و نفى مجعوليتها بل الواقع فى الأعيان بالذات- منحصر فى الوجود و لا حظ لغير حقيقه الوجود من الكون فى الأعيان و كون الماهيات فى الأعيان عباره عن اتحادها مع نحو من حقيقه الوجود(۲) لا على الوجه الذى

۱- هذا خلاف ما تقرر عندهم إذ المطلوب فى كل علم أسفل العوارض اللاحقه لموضوعه و مقومات الموضوع من مباديه لا من لواحقه أ لا ترى أن مباحث الهيولى و الصوره معدوده من العلم الإلهى و لا يبحث عنها فى العلم الأسفل الذى موضوعه الجسم الطبيعى إلا على سبيل المبدئيه. اللهم إلا أن يكون المراد تحديدها و تحقيق ماهياتها من حيث هى قبل إثبات هلياتها البسيطه و إن كان تحديد ماهيتها الموجوده من وظائف العلم الأعلى- و الماهيه و مقوماتها مؤخره عن الماهيه الموجوده أى عن وجودها كما استنبط منه أن الوجود للشى ء متقدم على ماهيته و لذا قالوا إن الحدود قبل الهليات البسيطه حدود اسميه و هى بأعيانها بعد الهليات تنقلب حدودا حقيقيه، س ره

۲- فإن فى إسناد الوجود إلى الكلى الطبيعى وساطه فى العروض من قبيل ما فى حركه السفينه و حركه جالسها و بعباره أخرى وصف الطبيعى بالوجود وصف بحال متعلقه أى موجوده فرده و هؤلاء النافون لوجوده مع المثبتين فى شقاق فهؤلاء فى طرف تفريط كما أن أولئك المثبتين القائلين بأصاله الماهيه فى طرف إفراط و الحق هو الأمر بين الأمرين من كونه موجودا بنحو العكسيه و الظليه للوجود و باتحاد مفهومه من لا شيئيه حيث لا يحاذيه شيئيه وجود على حده مع نحو من حقيقه الوجود كما قال قده- و نحن قد ذكرنا فى أوائل هذه التعليقه كون موجوديته حقيقه بحكم العقل الجزئى- و مجازا عرفانيا برهانيا و معنى وساطه العروض فى الوجود لتحققه و أن أيه أنحائها تناسب ما نحن فيه فتذكر، س ره

ذهب إليه النافون للكلى الطبيعى و من الصفات ما ليس لها وجود عينى بأحد من الوجهين المذكورين أصلا إنما وجودها العينى هو أنها حال ذهنى لموجود ذهنى كالنوعيه للإنسان و الجزئيه للأشخاص(۱) كما أنه ليس معنى قولنا زيد جزئى فى الواقع أن الجزئيه لها صوره خارجيه قائمه بزيد فكذلك ليس معناه أن زيدا فى الخارج- بما هو فى الخارج جزئى فى ملاحظه العقل(۲).

و المعقولات الثانيه بالوجه الأعم لا يلزمها أن لا يقع إلا فى العقود الذهنيه- إذ ربما يكون مطابق الحكم و المحكى عنه بها نفس الحقيقه بما هى هى لا- بما هى معقوله فى الذهن و لا- بما هى واقعه فى العين كلوازم الماهيات و إن كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق العقود حقيقيه كقولنا الماهيه ممكنه و الأربعه زوج و المعقولات الثانيه فى لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانيه بهذا المعنى لكن المعقودات بها لا تكون إلا قضايا ذهنيه كما علمت بخلاف ما هى بالمعنى الأعم الدائر بين الفلاسفه فإن المنعقد بها من القضايا صنفان حقيقيه و ذهنيه صرفه.

۱- المراد الجزئيه المنطقيه العارضه للجزئى الطبيعى و هو الماهيه النوعيه المحفوفه بالعوارض المشخصه و قد يطلق الجزئيه على التشخص الذى هو نحو من الوجود و معلوم أنها بهذا المعنى ليست من الأحوال الذهنيه و المعقولات الثانويه، س ره

۲- بل معناه أن زيدا فى ملاحظه العقل جزئى فى ملاحظه العقل لأن الجزئيه المنطقيه التى من المعقولات الثانيه مانعيه نفس تصور المفهوم عن الشركه و معلوم أن هذا المعنى العقلى إنما يعرض لزيد العقلى أى لتصوره و ليست الجزئيه مطلق المانعيه عن الشركه حتى يقال هى أو الاتصاف بها فى الخارج فغايته أنه معقول ثان فلسفى لا ميزانى فكيف يبحث المنطقى عنها، س ره

ذکر تنبیهی و تعقیب تحصیلی:

إن رهطا من القوم قد جوزا کون الصفات عدمیه مع اتصاف الموصوفات بها فی نفس الأمر و بین بعض أجلتهم ذلک بقوله إن معنی الاتصاف فی نفس الأمر أو فی الخارج- هو أن یکون الموصوف بحسب وجوده فی أحدهما بحیث یکون مطابق حمل تلک الصفه علیه و هو مصداقه و لا شک أن هذا المعنی یقتضی وجود ذلک الموصوف فی ظرف الاتصاف إذ لو لم یوجد فیه لم یکن هو من حیث ذلک الوجود مطابق الحکم- و لا یقتضی وجود الصفه فیه بل یکفی کون الموصوف فی ذلک النحو من الوجود بحیث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلک الصفه عنه و قس علی ما ذکرناه الحال فی الاتصاف الذهنی فإن مصداق الحکم بکلیه الإنسان هو وجوده فی الذهن علی وجه خاص- یصیر مبدءا لانتزاع العقل الکلیه منه ثم الحمل علیه اشتقاقا فمعنی کون الخارج أو الذهن ظرفا للاتصاف هو أن یکون وجود الموصوف فی أحدهما منشأ لصحه انتزاع العقل ذلک الاتصاف عنه انتهی کلامه(۱) و فیه محل أنظار کما لا یخفی.

و الحق(۲) أن الاتصاف نسبه بین شیئین متغایرین بحسب الوجود فی ظرف

۱- أحدها قلب الدلیل الذی ذکره کما سیقول المصنف قده و ثانیها أنه من باب أخذ المطلوب فی بیان نفسه فإن هذا معنی الاتصاف عندکم و أما عند خصمکم فمعناه أن یکون الموصوف بحسب وجوده فی ظرف الاتصاف و بضمیمه الصفه مطابق حمل تلک الصفه و لا شک أن هذا المعنی یقتضی وجودهما جمیعا و ثالثها أنه لا یبقی حینئذ فرق بین القضایا الصادقه و الکاذبه فإن قولنا زید أب صادق و لا وجود للأبوه فی زید- فلیصدق الجدار أب أیضا و رابعها أنه لا یبقی فرق بین العرضی و الذاتی و قد کتبنا سابقا ما یتعلق بالمقام فتذکر، س ره

۲- هذا القول عندی لیس بحق إذ ینهدم حینئذ کثیر من القواعد الحکمیه بل لا یفتی نفسه قدس سره بهذا فی کثیر من المواضع و انهدام القواعد مثل أن ثبوت الشی ء للشی ء فرع ثبوت المثبت له لا فرع ثبوت الثابت لمکان العدمیات المحموله و مثل أن الإضافه لا وجود لها و إلا فإما لها وجود استقلالی جوهری و هو ظاهر البطلان و إما وجود عرضی مثل البیاض و السواد فیعرضها الحلول فی الموضوع و الحلول إضافه- و المفروض أن الإضافه موجود متأصل فیعرض الحلول حلول آخر و هلم جرا فیتسلسل- بخلاف ما إذا کان وجودها بمعنی وجود منشإ انتزاعها و کانت اعتباریه فینقطع بانقطاع الاعتبار و مثل أن عدم الملکه لو کان له وجود فی خارج الذهن و بغیر وجود منشإ انتزاعه أی موضوع کان تقابله مع الملکه تقابل التضاد و القوم حیث یقولون إنها موجودات فالموجود عندهم قسمان أحدهما الموجود بمعنی وجود ما بحذائه و الآخر الموجود بمعنی وجود منشإ انتزاعه و ما قال قدس سره أن الاتصاف نسبه حق لکن النسبه ربما یکفیها فی أحد الطرفین شیئیه الوجود و فی الآخر و هو الصفه شیئیه الماهیه- أ لیست الماهیات نعوتا ذاتیه للوجودات کما مر فی أول هذا السفر أن الماهیات أعراض ذاتیه للوجود و الإمکان صفه للوجود و ما ذکره بعض الأجله فی بیان المطلب ضعیف- و إن کان المطلوب حقا و الدلیل المحکم المتقن أن المراد بالاتصاف هو الحمل- و الحمل هو الاتحاد فی الوجود و الاتحاد إنما یستقیم إذا کان الوجود واحدا و لأحد الطرفین و هو الموضوع و لذا قالوا المعتبر فی طرف الموضوع هو الذات و فی طرف المحمول هو المفهوم و هذا لا یستدعی الوجود للمحمول بل عدمه و لو

كان له وجود فمن مقتض آخر على أنه لا بـد أن يعتبر حينئذ لا بشـرط ليحمل فإذن المعتبر فى الاتصاف و حمل المحمول ليس إلاـ المفهوم فالوجود غير معتبر إلا فى المثبت له لا فى الثابت– على أنه يمكن ادعاء البـداهه فى عـدم اسـتدعاء الاتصاف وجودا فى جانب المحمول لمكان حمل العدميات كزيد أعمى و جاهل و ممكن و غير ذلك، س ره

الاتصاف(۱) فـالحكم بوجـود أحـد الطرفيـن دون الآـخر فى الظرف الـذى يكـون الاتصـاف فيه تحكم نعم الأشـياء متفـاوته فى الموجوديه و لكـل منهـا حـظ خـاص من الوجود ليس للآـخر منهـا فلكل صـفه من الصـفات مرتبه من الوجود يترتب عليها آثار مختصه بهـا حتى الإضافيـات و أعـدام الملكـات و القوى و الاسـتعدادات فـإن لها أيضا حظوظا ضـعيفه من الوجود و التحصل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها(۲).

و لا فرق فى ذلك بين صـفه و صـفه فكما أن البياض إذا لم يكن موجودا للجسم وجودا عينيا به يكون موجوديته و نحو حصوله الخارجى لا يمكن وصف ذلك الجسم بأنه أبيض وصفا مطابقا لما فى نفس الأمر فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونه

۱- هـذا هو الحق الصـريح الـذى لاـ مريه فيه و قـد تقـدم أن لاـزم كون الوجود الرابـط موجودا بوجود طرفيه و فيهمـا أن يتحقق الطرفـان معـا فى ظرف تحقق الرابط- فلا معنى لتحقق قضـيه أحـد طرفيها ذهنى و الآخر خارجى أو أحـد طرفيها حقيقى و الآخر اعتبارى مجازى، ط

۲- فالإضافـاف وجودها بنحو الربط و النسبيه لا بنحو الاسـتقلال و الظرفيه- و الباقى بنحو القوه و للقوه أيضا وجود و إن لم تكن كالفعليات فإن قوه الشى ء وجود ضعيف و ظهور ظلى منه و لعله يمكن التوفيق بين القولين فتدبر، س ره

أعمى و اتصاف السماء بكونها فوق الأرض و غيرهما فما وقع فى كتب أهل الفن كالشفاء للشيخ و التحصيل لبهمنيار تلميذه من أن الصفه إن كانت معدومه فكيف يكون المعدوم فى نفسه موجودا لشى ء فإن المعدوم فى نفسه مستحيل الوجود لشى ء آخر معناه ما ذكرناه فلا يوجب نقضا عليه اتصاف الأشياء بالإضافيات و الأعدام و القوى لما دريت من أن لها حظا من الوجود ضعيفا- هو شرط اتصاف موصوفاتها بها و بإزاء مرتبه وجودها سلب و رفع لها يمنع عن الاتصاف بها و ربما كان حظ الصفه من الوجود أقوى و آكد من حظ الموصوف بها منه- و ذلك كما فى اتصاف الهيولى الأولى بالصورتين الجسميه و الطبيعيه بل اتصاف كل ماده بالصوره كما ستقف عليه فى بابه إن شاء الله تعالى فاعتبار الوجود فى جانب الموصوف دون الصفه كما فعله القائل المذكور ليس له وجه بل لأحد أن يعكس الأمر فى تعميمه حسب ما لم يشترط وجود أحد الطرفين فى الاتصاف بأن يقول معنى الاتصاف فى كل ظرف هو كون الصفه بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف أعم من أن يكون بانضمامها به أو بانتزاعه منها ثم يدعى بعد هذا التعميم و التقرير أنه لا شك أن هذا المعنى يستلزم وجود الصفه فى ظرف الاتصاف دون الموصوف بنحو البيان الذى ذكره.

فقد تحقق أن ما ذكره من الفرق بين طرفى الاتصاف فى الثبوت و عدمه سخيف من القول لا يرتضيه ذو تدبر.

تنبيه: و لعلك على هدى من فضل ربك فى تعرف حال مراتب الأكوان

فى الكمال و النقص و تحصلات الأشياء فى القوه و الضعف و المتانه و القصور فعليك أن تدفع بهذا عارا عظيما يتوهم القاصرون عن غايات الأنظار وروده على أولياء الحكمه و أئمه العلم و تميط به الأذى عن طريق السلاك الناهجين طريق الحق و هو أنهم عرفوا الحكمه بأنها علم بأحوال الموجودات الخارجيه- على ما هى عليها فى الواقع و عدوا من جمله الحكمه معرفه أحوال المعقولات الثانيه

و أحوال المقولات السبعه النسبيه بأن تذكر ما أصلناه(۱) من أن الوجود لكل شـی ء من الأشياء له مرتبه خاصه من الظهور و درجه مخصوصه من الفعليه و الحصول و غايه المجد و العلو أن يكون قيوما غنيا واجبا بالذات غير متعلق القوام بغيره أصلا فيكون بما هو هو فعليه محضه مقدسه عن جميع شوائب القوه و الإمكان و النقص و القصور و ما سواه مصحوب بالقصور و الإمكان الذاتيين على تفاوت مراتبها و تباين طبقاتها فيهما فكل ما بعد عن منبع الوجود و الوجوب كان قصوره أشد و إمكانه أكثر إلى أن ينتهی الوجود إلى غايه من النزول و الخسه يكون وجودها الجوهری عين تقومها بالصوره الحاله فيه و فعليتها محض القوه و الاستعداد و وحدتها الشخصيه بعينها كثرتها الانفصاليه تاره و وحدتها الاتصاليه أخرى و إذا علمت هذا النحو من القصور فی الجواهر بحسب النزول فما ظنك بالأعراض إلى م ينتهی نحو وجوداتها فی الوهن و الخسه بحسب مراتب إمكاناتها الذاتيه و الاستعداديه فقد انتهت الأعراض فی الخسه إلى عرض نحو حقيقتها و وجودها- نفس التشوق و الطلب و السلوك إلى عرض آخر كيفی أو أينی أو وضعی على سبيل التجزی و التدريج و المهله فهذا حظ ذلك العرض المسمی بالحركه من الوجود العينی فإذا ثبت للحركه وجود فی الفلسفه الأولى أثبت لها هذا النحو من الوجود اللائق بها بحسب الأعيان لا بحسب الأوهام كيف و إثبات نحو آخر من الوجود و هو القار لها هو الجهل المضاد للحكمه

۱- و مع قطع النظر عما أصله قدس سره أيضا يندفع عنهم بأن النسب و إن كانت انتزاعيه لكن ليست كأنياب الأغوال لأن لها منشأ انتزاع و وجود الانتزاعيات بمعنی وجود منشإ انتزاعها فالبحث عنها بحث عن الموجودات الخارجيه و كذا المعقولات الثانيه صفات للموجودات الخارجيه فإن الكليه مثلا صفه الإنسان المعقول و هو ماهيه عين الإنسان الخارجی و أيضا الموجودات الذهنيه موجودات خارجيه فی ذواتها و كونها ذهنيه بالإضافه كيف و النسبه مرغوبه مسخره للنفوس و الإيصال إلى المجهول أثر خارجی مترتب على المعقولات ثم هذا على مذهب المحققين من كون المنطق من الحكمه- و أما على مذهب غيرهم فلا إشكال، س ره

فصل (۳) فی أن الوجود خیر محض

فصل (۳) فی أن الوجود خیر محض(۱) هذه المسأله إنما تتضح حق اتضاحها بعد ما ثبت أن لمفهوم الوجود المعقول- الذی من أجلی البدیهیات الأولیه مصداقا فی الخارج و حقیقه و ذاتا فی الأعیان و أن حقیقتها نفس الفعلیه و الحصول و الوقوع لا بالمعنی المصدری کما ظنه المتأخرون کلهم بل بمعنی أنها نفس حقیقه الوقوع و ما به الوقوع سواء کان الوقوع وقوع نفسه أی نفس الوجود أو وقوع شی ء آخر هو الماهیه و أما من لم یضع للمفهوم من الوجود- عند العقل حقیقه و ذاتا سوی هذا المفهوم الانتزاعی البدیهی التصور فیصعب علیه بل لا یجوز له دعوی کون الوجود خیرا محضا لأن(۲) معنی الخیر ما یؤثر عند العقلاء

۱- هذه مسأله عمده نافعه کثیرا سیما فی التوحید و ادعوا فیها البداهه و بعضهم برهن علیه و هو مذکور فی شرح حکمه الإشراق و فی إلهیات هذا الکتاب فبطل قول من أورد علی الحکماء أنهم لم یبرهنوا هذه المسأله مع شموخها و ذلک لبداهتها کما علمت، س ره

۲- إشاره إلی برهان المسأله من طریق تحلیل معنی الخیر و هو أن الطلب و الإراده لا تتعلق بشی ء إلا بعد ترجحه علی غیره بمرجح علی ما سیتبین و المعنی الذی هو ملاک الترجح هو المسمی بالخیر و به یتحقق اختیار المراد و یستوجب تعلق الإراده و الشوق فالخیر ما یؤثر علی غیره و یشتاق إلیه و یطلبه الموجودات و الخیر إما خیر مطلوب لذاته أو لأمر آخر مرتبط به و ینتهی إلی ما یطلب لذاته فهناک ما هو خیر بالغیر و ما هو خیر بالذات أی ذاته عین المطلوبیه لغیره و هو الذی یطلبه کل شی ء و ینتهی إلیه کل غایه- و لیس إلا وجودا فإن العدم لا ذات له و الماهیه غیر أصیله فالخیر هو وجود و إذ کان لحوقه للوجود من دون حیثیه تقییدیه أصلا کان منتزعا من نفس حقیقه الوجود فالخیر هو الوجود و الوجود هو الخیر بالذات و لیس الشر إلا العدم. و من هنا یظهر أن للخیر مراتب مختلفه بحسب مراتب الوجود المختلفه و یتبین بذلک مسألتان من المسائل الثلاث المعقود لها هذا الفصل أعنی أن الوجود خیر و العدم شر و أن الخیر ذو مراتب بحسب مراتب الوجود و أما المسأله الثالثه و هی أن الوجود قد یکون شرا بالقیاس فهی التی بینها بقوله ثم اعلم أن الوجودات إلخ و یتبین به أن الشر بالقیاس إنما یتحقق فی عالم الماده فقط لا فیما وراءه و أما ما أشار إلیه من مسأله دخول الشر فی القضاء بالعرض فسیتبین فی الإلهیات بالمعنی الأخص، ط

و يشتاق إليه الأشياء و يطلبه الموجودات و يدور عليه طبعا و إراده و جبله و بين أن الأشياء ليست طالبه للمعنى المصدرى و لا يكون مبتغاها و مقصودها مفهوما ذهنيا و معقولا ثانويا و هذا فى غايه الظهور و الجلاء لا يليق أن يخفى بطلانه على أوائل العقول الإنسانيه من غير رجوعها إلى استعمال الفكر و الرويه.

فإذا تحقق أن وجود كل شى ء هو نحو ظهوره بإفاضه نور الوجود عليه من القيوم الواجب بالذات المنور للماهيات و مخرجها من ظلمات العدم إلى نور الوجود- فالخير بالحقيقه يرجع إلى حقيقه الوجود سواء كان مجردا عن شوب الشريه- التى هى عباره إما عن قصور الوجود و نقصانه فى شى ء من الأشياء أو فقده و امتناعه رأسا أو لا يكون فالشر مطلقا عدمى إما عدم ذات ما أو عدم كمال و تمام فى ذات ما- أو فى صفه من صفاته الكماليه الوجوديه فالشر لا ذات له أصلا(۱).

و أما الماهيات الإمكانيه و الأعيان الثابته فى العقول فهى فى حدود أنفسها لا يوصف بخيريه و لا شريه لأنها لا موجوده و لا معدومه باعتبار أنفسها و وجودها المنسوب إليها على النحو الذى قررناه مرارا خيريتها و عدمها شريتها.

فالوجود خير محض و العدم شر محض فكل ما وجوده أتم و أكمل فخيريته أشد و أعلى مما هو دونه فخير الخيرات من جميع الجهات و الحيثيات حيث يكون وجود بلا عدم و فعل بلا قوه و حقيه بلا بطلان و وجوب بلا إمكان و كمال بلا نقص و بقاء بلا تغير و دوام بلا تجدد ثم الوجود الذى هو أقرب الوجودات إليه خير الخيرات الإضافيه و هكذا الأقرب فالأقرب إلى الأبعد فالأبعد و الأتم فالأتم إلى الأنقص فالأنقص إلى أن ينتهى إلى أقصى مرتبه النزول و هى الهيولى الأولى التى حظها من

۱- إن قلت سيأتى فى ذوقيات مباحث العله و المعلول أن إهمال شيئيه الماهيه لا يجوز لإرجاع الشرور و النقائص إليها فكيف التوفيق- قلت إرجاع الشرور إلى الماهيات لا ينافى إرجاعها إلى الأعدام إذ لو لا الماهيه لم يمكن إسناد العدم إلى ممكن إذ الوجود لا يقبل العدم لأن القابل يجب اجتماعه مع المقبول و المقابل لا يجتمع مع المقابل الآخر فالبياض لا يقبل السواد و بالعكس- فاحتيج إلى موضوع تقبلهما و الاتصال لا يقبل الانفصال و بالعكس فاحتيج إلى هيولى تقبلهما فكذا الوجود و العدم فاحتيج إلى ماهيه قد تقبل هذا و قد تقبل ذاك، س ره

الوجود عريهـا فی ذاتها عن الوجود و فعليتها هی كونها قوه وجودات الأشـياء و تمامها نقصانها و شـرفها خسـتها و فعلها قبولها و تحصـلها إبهامها و فصـلها جنسها كما سيرد عليك برهانه فی موضعه فهی منبع الشرور و الأعدام و معدن النقائص و الآلام- على أنها شبكه بها يصطاد النفوس الناطقه التی هی طيور سماويه لها أقفاص عنصريه(۱).

ثم اعلم أن الوجودات بـاقيه على خيريتهـا الأصـليه و العرضـيه أيضـا مـا دامت هی غير نازله إلى عالم التصادم و التضاد و لم ينته سلسـلتها إلى حيز المكان و الزمان و أما إذا انجرت سلسله الوجود إلى عالم الأجسام و الظلمات و مضائق الأكوان و الازدحامات فبعض الوجودات مع أنه خير محض بالذات و بالعرض بحسب ذاته- و بالقياس إلى ما لا يستضـر به بل ينتفع منه و هو ما يناسـبه هذا الوجود و يلائمه لكنه بالقياس إلى ما يستضـر به أو يتأذى منه أو ينعدم به يوصف بالشـريه لأنه يؤدی إلى عدم ذات أو عدم كمال لذات فيكون الشر بالذات أحد هذين العدمين لا الوجود بما هو وجود لأنه خير محض كما علمت.

فالشـر الحقيقی غير مقضـی البته و الشر الغير الحقيقی مقضی بالعرض للزومه- لما هو خير حقيقی و مقضی بالذات و هو الوجود بسـنخه و طبيعته و قـد مر أن لوازم الماهيـات غير مسـتنده إلى الجاعل و الشـرور منبعها قصورات الآنيات و نقصانات الوجود عن الكمال الأتم و الجمال الأعظم

فصل (۴) فی أن الوجود لا ضد له و لا مثل له

اشاره

فصل (۴) فی أن الوجود لا ضد له و لا مثل له(۲) تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد غير عال

۱- إن قلت القوه المحضه كيف تكون محـل نظر الطيور السـماويه ليصـطادوا بهـا- قلت إنها ما به التحول و ما به يحصل اللـذائذ الجديده و لولاها لم تصر العناصر أجنه قابله لتعلق النفوس أ لا ترى أن الصور المثاليه لتجردها عنها لا تتحول من أدنى إلى أعلى هذا إن كانت الباء سببيه و إن كانت ظرفيه فالأمر واضح، س ره

۲- كيف و لا ثانی لحقيقه الوجود و من فروعاته الشامخه أنه يمتنع عليها العدم بعلاوه ما مر فی الحاشـيه السابقه من الإباء الذاتی و أن المقابـل لاـ يقبل المقابل و ذلک لأن عـدم ماهيه الضـد بطريان الضـد الآخر على موضوعه فالسواد يعـدم البياض و البروده الحراره و الافتراق الاجتماع و قس عليها، س ره

كما سيأتى فى مباحث التقابل و الوجود من حيث هو وجود قد مر أنه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد و أيضا من شرط المتضادين بما هما متضادان أن يكون بينهما غايه الخلاف و ليس بين وجود و وجود بما هو وجودان كذلك و لا أيضا بين طبيعه الوجود المطلق و شى ء من المفهومات القابله للوجود كذلك و إذ لا طبيعه أعم من الوجود يندرج هو تحتها و يشاركه غيره فيها و فى لوازمها فلا يتصور لطبيعه الوجود مثل أيضا نعم الوجودات الخاصه باعتبار تخصصها بالمعانى و المفهومات التى هى غير حقيقه الوجود قد يقع فيها التضاد و التماثل فالوجود بما هو وجود لا ضد له و لا مثل له كيف و الضدان و المتماثلان موجودان متخالفان أو متساويان و موجوديه الوجود بنفسه لا بما يزيد عليه فيخالف جميع الحقائق لوجود أضدادها و تحقق أمثالها فصدق فيه ليس كمثله شى ء و به يتحقق الضدان و يتقوم المثلان بل هو الذى يظهر بصوره الضدين و يتجلى فى هويه المثلين و غيرهما و هذه الحيثيات إنما هى باعتبار التعينات و التنزلات و أما بحسب حقيقه الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحيثيات كلها و يتحد معه الجهات جميعها فإن جميع الصفات الوجوديه المتقابله أو المتشابهه مستهلكه فى عين الوجود فلا مغائره إلا فى اعتبار العقل.

و أما ما يتمسك فى ذلك بأن اشتراك طبيعه الوجود بين الأشياء يوجب عروضها لما فرض ضدا أو مثلا لها فيلزم اجتماع الضدين أو المثلين بالفعل(۱) أو بالإمكان و عروض أحد الضدين أو المثلين للآخر فليس بشى ء لعدم تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحيثيات لعدم عروضه للمعدوم بما هو معدوم(۲) لا بما هو أحد المعقولات فلو التزم أن يكون لها ضد أو مثل لا يمكن أن يتحقق فى وجود أو وهم بما هو كذلك لا بما هو أحد المفهومات لم تكن القاعده شامله ففات ما ادعى

۱- أى لو تحققا له لزم الأول و لو أمكنا له لزم الثانى، س ره

۲- إذ قد يجتمعان لا باعتبار التقابل كما فى التجريد و يأتى عن قريب هنا، س ره

إثباته(۱) ثم عروض الشی ء لضده غیر ظاهر الفساد.

تتمه:

فطبیعه الوجود مخالفه بحسب مفهومه للمفهومات غیر منافیه لها کیف و ما من مفهوم إلا و له تحقق فی الخارج أو فی العقل- و الصفات السلبیه مع کونها عائده إلی العدم راجعه إلی الوجود من وجه فکل من الجهات المتغائره و الحیثیات المتنافیه لها رجوع إلی حقیقه الوجود و عدم اجتماعها فی الوجود الخارجی الذی هو مرتبه من مراتب الوجود و نشأه من نشآته لا ینافی اجتماعها فی الوجود من حیث هو وجود و أما کونه منافیا للعدم فلیس باعتبار کونه مفهوما من المفهومات فإنه بهذا الاعتبار لا یأبی اتصافه بالوجود مطلقا بل هو بهذا الاعتبار کسائر المعانی العقلیه و المفهومات الکلیه فی إمکان تلبسها بالوجود بوجه ما بل المتأبی لشمول الوجود ما یفرضه العقل مصداقا لهذا المفهوم بعقد غیر بتی- و طبیعه العدم أو المعدوم بما هی معروضه لمفهومها مما لا خبر عنها أصلا و لیس هی شیئا من الأشیاء و لا مفهوما من المفهومات بل الوهم یخترع لمفهوم العدم موصوفا- و یحکم علیه بالبطلان و الفساد لا- علی نفس ذلک المفهوم لکونه متمثلا- فی الذهن- هذا فی العدم المطلق- و کذا الحال فی العدمات الخاصه إلا أن هناک نظرا آخر حیث إن العدم الخاص کما أن مفهومه کالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلی له حصه من الوجود المطلق کذلک موصوفه بخصوصه له حظ ما من الوجود و لهذا حکم بافتقاره إلی

۱- سیجی ء فی مباحث التقابل و غیرها أن القوم عرفوا المتضادین بأنهما أمران وجودیان متعاقبان علی موضوع واحد بینهما غایه الخلاف و اعتبار التعاقب علی موضوع واحد ینافی عروض أحد الضدین علی الآخر علی أن اعتبار دخولهما تحت جنس قریب- ینافی تحقق التضاد بین الموضوع و عرضه إذ لا- جنس قریب بین الجوهر و العرض- و الموارد التی یقال فیها بعروض عرض لعرض إما موارد لا- یجمعهما فیها جنس قریب- کعروض الکیفیات المختصه بالکمیات و عروض الإضافه لسائر الأعراض أو موارد لا ینحصر فیها الجنس القریب فی نوعین کالجسم التعلیمی و السطح و الخط العارض بعضها علی بعض و من الشرط فی المتقابلین أن لا یزیدا علی اثنین علی ما صرحوا به لکن المصنف یخالف القوم فی غالب ما ذکرناه و سیجی ء تمام البحث فی محله إن شاء الله تعالی، ط

موضوع كما تفتقر الملكه إليه.

ثم مطلق الوجود للشـى ء المتحقق بأى نحو من الأنحاء و طور من الأطوار- يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جمله الوجودات و قـد يجتمعـان لاـ باعتبـار التقابـل- كمـا فى تصـور مفهـوم المعـدوم المطلق المتعرى عن الوجود مطلقـا إذ قـد انسـلب عنه جميع الوجودات فى هـذا الاعتبار مع أن هـذا الاعتبار بعينه نحو وجود و هـذا الانسـلاب بـذاته نحو انتساب و هذا التعرى فى نفسه نحو خلـط لعـدم انسـلاخه عن تصور ما- و التصور وجود عقلى فهو فرد من أفراد مطلق الوجود فانظر إلى شـمول نور الوجود و عموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات و المعانى حتى على مفهوم اللاشـى ء و العدم المطلق و الممتنع الوجود بما هى مفهومات متمثلات ذهنيه لا بما هى سلوب و أعدام- و قد ذكرنا اختلاف حمل الشـى ء على الشى ء بالذاتى الأولى و العرضى الصناعى و به يندفع إشكال المجهول المطلق و ما شاكله ففى هذا الموضع نقول للعقل أن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه(۱)

۱- لاـ يـذهب عليـك أن ليس المراد من قوله للعقـل يتصور جميع المفهومات إلـخ أن لمفاهيم العـدم و المعـدوم المطلق و غير ذلك مما عـده ثبوتا فى نفسـها ثم ينالها العقل كما ينال غيرها فإن ذلك خطأ و لو كان لهـذه المفاهيم ثبوت كذلك كانت من جمله الماهيـات الخـارجيه و قـد عرفت فى بعض تعليقاتنـا المتقـدمه أن الثبوت النفس الأـمرى بمعنى ثبوت المفهوم فى نفسه لا يلائم القول بأصاله الوجود و بمعنى ثبوت المفهوم عنـد العقل الفعال- لا يـدفع إشـكال حاجه المفهوم إلى المصـداق و بالجمله ليس لهـذه المفـاهيم ثبوت فى خـارج العقـل أصـلا بل العقل أى الـذهن هو الصائغ لها الجاعل إياها لكن لا بمعنى جعلها أمورا مسـتقله فى نفسـها أفعالا له و إلا لم تكن مفاهيم بل مصاديق غير قابله الصدق على شى ء بل على أنها مفاهيم حاكيه عما وراءها فلهـا أمر وراء الـذهن نظير المفـاهيم الماهويه و لـذلك نوقعها على الخارج و ما هو فى حكمه نقول زيـد موجود فى الخارج- و عمرو معـدوم فى الخارج و هكـذا و إذ ليست فى الخارج تحقيقا فهى فيه فرضا و تقديرا و هذا معنى قوله ره بعد عده أسـطر كل ذلك على سبيل إيجاب قضـيه حمليه غير بتيه فى قوه قضـيه شرطيه لزوميه غير صادقه الطرفين إلخ و قد قدمنا فى مباحث الوجود الـذهنى أن لاـزم براهين البـاب أن كل ما حيثيه ذاته عين حيثيه ترتب الآثار كالوجود العينى أو حيثيه ذاته حيثيه البطلان كالعـدم فمن المسـتحيل أن تحـل الـذهن- لاسـتحاله سـلب الآثار عن القسم الأول و عـدم الآثار فى القسم الثانى فهـذان المفهومان أعنى مفهومى الوجود و العـدم و جميع مـا يلحق بهمـا من العنـاوين المجعوله الـذهنيه غير منتزعه من خـارج محقق بل الـذهن تختلقها بنحو من الفرض و التقدير. و توضيـح ذلك أن الفرض و التقدير هو إعطاء الذهن مفهوم شـى ء لشـى ء أو حكم شـى ء لشـى ء آخر كفرض أن الفرس حيوان ناطق فيكون إنسانا و فرض أن الفرس إنسان فيكون متعجبا ضاحكا و هكذا و للإنسان من جهه ما تعود ذهنه حمـل شـى ء على شـى ء أن يفرض أمرا نسـبته إلى ثـان كنسـبه ثـالث إلى رابع و يحصل بـذلك مفهوم جديـد- غير مـأخوذ من الخـارج محققا و بلا واسـطه فللعقل أن يفرض شـيئا نسـبته إلى الماهيات الخارجيه نسبه النور إلى الشـى ء الواقع فى الظلمه فى أنه يتنور به و يجده الفاحص الناشد بسببه و يظهر به أفعاله ثم يسميه وجودا و للعقل أن يفرض شيئا نسبته إلى الماهيه الموجوده أو إلى الوجود نسـبه رفع الشـى ء عن محله الـذى اسـتقر فيه أو نزع اللبـاس عن المتلبس به أو نسـبه الغيبه إلى الشـى ء الغـائب عن النظر و هكـذا و هو مفهوم العـدم و على هـذا القيـاس فى جميع المفـاهيم الاعتبـاريه فافهم ذلك. و اعلم أن الفرض العقلى الموجد لهذه المفاهيم من حيث السبب الموجب و العامل المحرك لذلك على قسمين. أحدهما ما سببه ثابت دائم و هو

الـذی لا ینفک عن إدراک العقل و لا فی حال کالسـبب الموجب لانتزاع مفهوم الوجود و العدم و الوحده و الکثره و نحو ذلک ممـا یمکن أن یقـام علیه البرهـان. و ثانیهمـا مـا سـببه جزئی اتفاقی و علی تقـدیر دون تقـدیر کالسـبب الموجب لجعل المفاهیم الاعتباریه الاجتماعیه کمعنی الرئاسه و المرءوسـیه و السـیاده و غیر ذلک و من هذا الباب جمیع الاستعارات و التخییلات الشعریه و نحوها و للکلام ذیل طویل سیمر بک بعضه فی ما سیأتی من مباحث الماهیه و غیرها إن شاء الله تعالی، ط

و عدم العدم و المعدوم المطلق و المعدوم فی الذهن و جمیع الممتنعات و له أن یعتبر المجهول المطلق و مفهومی النقیضین و مفهوم الحرف و یحکم علیها بأحکامها- کعدم الإخبار فی المجهول المطلق و نفی الاجتماع فی النقیضین و عدم الاستقلال فی المفهومیه فی الحرف لا- علی أن یکون ما یتصوره هو ذات المجهول المطلق و حقیقه النقیضین و فرد الحرف و شخص العدم المطلق و شریک الباری إذ کل ما یتقرر فی عقل أو وهم فهو من الموجودات الإمکانیه و المعانی الملحوظه بالذات بحسب الحمل الشائع و لکن یحمل علیها عنواناتها بالحمل الأولی فقط فلم یحمل علی شی ء منها أنه اجتماع النقیضین أو المعدوم المطلق و شریک الباری مثلا بالحمل الشائع

العرفی لأن هذه المفهومات لیست عنوانا لشی ء من الطبائع الثابته فی عقل أو خارج- بل العقل بتعمله الذی له یقدر و یفرض أن شیئا من هذه المفهومات عنوان لفرد ما باطل الذات ممتنع التحقق أصلا فیحکم علیه لأجل تمثل هذا المفهوم الذی قدر کونه معنونا بها بامتناع الحکم علیه أصلا أو الإخبار عنه رأسا أو الوجود له مطلقا أو الاستقلال فی مفهومه بوجه کل ذلک علی سبیل إیجاب قضیه حملیه غیر بتیه- فی قوه شرطیه لزومیه غیر صادقه الطرفین فکان مفهوم المجهول المطلق من حیث یتمثل نفسه یتوجه علیه صحه الإخبار عنه و إن کان بعدم الإخبار عنه و إن امتناع الإخبار إنما یتوجه إلیه باعتبار الانطباق علی ما فرضه العقل أنه فرد له تقدیرا.

و علی هذا القیاس حکم نظائره کالمعدوم المطلق فی کونه لا یحکم علیه- بل فی کل مفهوم لا یرتسم ذاته فی العقل سواء کان عدم حصوله فی الذهن لغایه الفساد و البطلان أو لفرط التحصل و الحقیقه مثلا إذا قلنا علم الواجب عین ذاته کان الحکم بالعینیه علی مفهوم الواجب لعدم ارتسام ذاته بکنهه فی العقل و کذا المرتسم من صفاته الحقیقه لیس إلا مفهوماتها لکن عینیه العلم و غیره من الصفات القدسیه غیر متوجه إلی المفهوم منها بل إلی ما یرشدنا البرهان إلی أنه بإزائه أعنی الحقیقه المتعالیه عن الحصر و الضبط فی عقل أو وهم.

و سبیل ما أشرنا إلیه سابقا فی هذا الباب أن مفهوم المجهول المطلق لما کان اعتبارا لکون الشی ء منسلخا عن جمیع أنحاء المعلومیه ففی هذه الملاحظه معری عن کافه أقسام المعلومیه حتی عن المعلومیه بهذا الوجه و هذا هو مناط امتناع الإخبار عنه و حیث إن هذه الملاحظه نحو من أنحاء معلومیه هذا الشی ء فکان هو مشوبا بالمعلومیه فی ضمن سلب المعلومیه و هذا هو مناط صحه الإخبار عنه بعدم الإخبار عنه.

و کذا نقول ملاحظه مفهوم المعدوم المطلق لما کان عباره عن تعریه الشی ء عن کافه الوجودات الخارجیه و الذهنیه کان مناط امتناع الحکم علیه مطلقا و حیث إن مطلق اعتبار الشی ء و تصوره و إن کان فی ضمن عدم الاعتبار و عدم التصور نحو من أنحاء وجود ذلک الشی ء فکان هو متصفا بالوجود فی هذا الاعتبار و بحسبه و هذا

منشأ صحه الحکم علیه بسلب الحکم أو بإیجاب سلبه فإذن فیه جهتان مصححتان لصحه مطلق الحکم و سلبه و إلیه أشار المحقق الطوسی ره فی نقد المحصل حیث قال- رفع الثبوت الشامل للخارجی و الذهنی یتصور بما لیس بثابت و لا متصور أصلا فیصح الحکم علیه من حیث هو ذلک المتصور و لا یصح من حیث هو لیس بثابت و لا یکون متناقضا لاختلاف الموضوعین و لا مانع من أن یکون شی ء قسیما لشی ء باعتبار و قسما منه باعتبار آخر مثلا إذا قلنا الموجود إما ثابت فی الذهن و إما غیر ثابت فی الذهن- فاللاموجود فی الذهن قسیم للموجود من حیث إنه مفهوم أضیف فیه کلمه لا إلی الموجود و من حیث إنه مفهوم قسم من الثابت فی الذهن

فصل (۵) فی أن العدم مفهوم واحد

إن من الأمور المعلومه بأوائل العقول أن العدم فی نفسه لیس إلا أمرا بسیطا(۱) ساذجا متحد المعنی لیس فیه اختلاف و امتیاز و تحصل إلا من جهه ما یضاف إلیه- و لیس فی الواقع أو فی الأوهام أعدام متمائزه فی ذواتها أو فی عوارضها لمعدومات متغائره فی معدومیتها و لا حصص من السلوب متکثره لمسلوبات متعدده بل کل ما یقع فی بقعه العدم و کتم البطلان حاله کحال غیره من المعدومات من حیث هی معدومات- و کما أن المعدوم فی ظرف ما لیس بشی ء فیه فکذلک العدم(۲) و إنما التمایز فی

۱- مقتضی ما قدمناه فی هامش الفصل السابق أن یکون مفهوم العدم و سائر المفاهیم الاعتباریه مرکبات بحسب الحقیقه لا بسائط لکن الذی ینفیه المصنف ره هو الترکیب من الأجزاء الذاتیه و الذی قدمناه هو الترکیب فی المصداق و المسمی دون المفهوم و الاسم کالترکیب فی مصداق مفهوم الجمله و الکلام و العشره و الکثره فلا تغفل، ط

۲- لما کان لا شیئیه المعدوم متفقا علیها و عدم الإخبار عنه و الإشاره إلیه مجمعا علیه جعله مشبها به و لأن المعدوم أعم إذ یطلق علی العدم أیضا کما یطلق علی ماهیه لها العدم، س ره

الأعدام باعتبار الملكات(۱) فالعقل يتصور أشياء متمائزه فی ذواتها أو فی عوارضها- كالعله و المعلول و الشرط و المشروط و الضد و الضد و يضيف إليها مفهوم العدم- فيحصل عدم العله متميزا عن عدم المعلول و مختصا من جمله الأعدام بالعليه له و يتميز عدم الشرط من عدم المشروط و عن سائر الأعدام و يختص بأنه ينافی وجود المشروط- و كذلک عدم الضد يتميز عنها و يختص بأنه يصحح وجود الضد الآخر و أما مع قطع النظر عن ذلک فلا يتميز عدم عن عدم بل ليس عدم و عدم و معدوم و معدوم و الوهم حيث يجد اليد ممتازه عن الرجل فيغلط و يقول عدم أحدهما غير عدم الآخر و لو كان الأمر كما يحسبه لكان فی كل شی ء أعدام متضاعفه غير متناهيه مرات لا متناهيه.

و أما تجويزهم التسلسل فی العدمات كأعدام الحوادث الغير المتناهيه فهو إنما وقع لأن مرجعه إلى اللايقفی(۲) و غير المتناهی فيه بالقوه أبدا و ما يخرج إلى الفعل متناه البته بلا تعين مرتبه من التناهی بخصوصها بل العقل يفصل العدم بعد أن يضيفه إلى المتعدد إلى عدم هذا و عدم ذاک تفصيلا يشبه تفصيل المتصل الواحد إلى هذا الجزء و ذلک الجزء و كما يصح الحكم على أجزاء المتصل الوحدانی بعد توهم الانفصال بينها بتقدم بعضها على بعض بالرتبه و على المجموع بالطبع فكذلک يصح

۱- إياک أن تتوهم أن المراد هو أن الإنسان يعقل مفهوم العدم المطلق ثم يعقل الأعدام الخاصه بإضافه مفهوم العدم المطلق إلى ملكه ملكه حتى يحصل الأعدام الخاصه- فإن تعقل العام بعد تعقل الخاص لاحتياجه إلى حضور أفراد منه ينتزع منها بل الذی ذكره ره- إنما هو بعد ما يتهيأ عند الإنسان أعدام خاصه و عدم مطلق ثم إذا أراد ثانيا تصور الأعدام الخاصه حصله بالإضافه المذكوره نظير ما نتصور أولا- من طريق الحس مثلا زيدا و عمروا و بكرا ثم ننتزع منها الإنسانيه ثم إذا أردنا تفصيل الإنسانيه قلنا إنسان طويل إنسان قصير فنميز الإنسانيه بأمور خارجه عنها. فالحق أنا نجد الكثره من الموجودات كزيد و عمرو و غيرهما ثم نقيس بعضا إلى بعض مثل أنا نتصور زيدا ثم إذا تصورنا عمروا لم نجد زيدا عند هذا التصور فيغلط الذهن فيتوهم عدم الوجودان وجدان العدم فينتزع عدم زيد من وجود عمرو و عدم عمرو من وجود بكر مثلا فيحصل الأعدام الخاصه بمنزله الأفراد الكثيره ثم ينتزع العدم المطلق منها كانتزاع الكلی من أفراده، ط

۲- كما فی لا تناهی العدد و ليس كلا تناهی وجودات الحوادث فإنه تسلسل تعاقبی و ليست باعتبار المعتبر فإن خارجيه العدم عدم خارجيه الوجود، س ره

الحکم بالتقدم و التأخر بین تلک العدمات بالعلیه و المعلولیه و کما أن اللانهایه فی أجزاء المتصل بحسب القوه بمعنی عدم تعین الانتهاء فی القسمه الأجزائیه بالوصول إلی جزء لا یمکن فرض جزء آخر فیه فکذلک التسلسل فی الأعدام بمعنی عدم الانتهاء إلی عدم لا یصح للعقل اعتبار عدم آخر متقدم علیه بالعلیه لا بمعنی ترتب أمور غیر متناهیه فالعدم لیس إلا عدم واحد لا تحصل له أصلا و لیس فی نفس الأمر شی ء هو عدم و لذلک لا یجاب عنه بشی ء إذا سئل عنه بما هو و لا یجاب به إذا سئل عن شی ء بما هو فإذن مرجع علیه العدم إلی عدم علیه الوجود و مرجع عروض العدم لشی ء- إلی عدم عروض الوجود له و عدم عروض الوجود له لیس بعروض فرد أو حصه من العدم

فصل (۶) فی کیفیه علیه کل من عدمی العله و المعلول للآخر

اعلم أن العدم بما هو عدم لا یکون معقولا کما لا یکون موجودا(۱) لکن العقل الإنسانی من شأنه أن یتصور لکل أمر مفهوما و یجعل ذلک المفهوم عنوانا و کما یضع لأنحاء الوجودات الخارجیه معانی ذاتیه هی ماهیات تلک الوجودات کذلک یضع للأمور الباطله الذوات(۲) مفهومات یصدق علیها تلک المفهومات علی التقدیریه

۱- فإذا علم الإنسان ذلک علم أن جمیع ما فی الخارج و ما فی الأذهان العالیه و السافله مصداق الوجود و لا مصداق لما ینافیه بحسب المفهوم الصادق علی نفسه بالحمل الأولی فقط و علم أنه إذا لم یتخلل فی الواقع منافی حقیقته فیها لم یتکثر بوجه و لذا تری الحکماء کالمصنف قدس سره و غیره بذلوا جهدهم فی البحث عن العدم و استکشفوا عن حاله، س ره

۲- کمفهوم اجتماع النقیضین و المثلین و مفاهیم الدور و التسلسل و الخلإ و غیرها- و کمفهوم نفس العدم الصادق علیها و علی أعدام الممکنات و بالمفهوم یتصحح النفس الأمریه للعدم و یتصحح الإمکان المقتضی للطرفین و النفس الأمریه فی معنونه عدم المعنون الوجودی فحقیقه الباطل و معنونه و مصداقه أو ما شئت فسمه بنحو البطلان- فإن کل مصداق لا بد أن لا ینازع طبیعته و إلا ارتفع الموضوع من البین و ظهر الخلف- أ لا تری أن مصداق الحرکه لو کان أمرا قارا لم یکن حرکه هذا خلف و علی هذا القیاس، س ره

لذواتها كما سبق.

ثم اعلم أن الأشياء العدميه و الأمور الذهنيه الصرفه التى ليست لها ذوات خارجيه ليس لها تنوع و تحصل إلا بما يضاف هى إليه فالعدم المقيد بشى ء ما إنما يعقل و يتحصل فى العقل بسبب ذلك الشى ء و يصح لحوق الأحكام و الاعتبارات به من حيث هو معقول و ثابت فى العقل فيصح أن يحكم عليه بالعليه و المعلوليه(۱) و غيرهما من الأحكام و الأحوال فيقال عدم العله عله لعدم المعلول و لا يقال عدم المعلول عله لعدم العله و إن علم من عدم المعلول عدم العله على سبيل الاستدلال.

و تحقيق ذلك أن عدم العله إذا صار متصورا صح الحكم عليه بالعليه من جهتين من جهه أن وجود عدم العله فى الذهن و مثوله بين يدى العقل مصحح أن يكون محكوما عليه بالعليه و إن لم يكن مطابقا للحكم فإن مطابق الحكم بالعليه على الوجه الذى أومأنا إليه و المحكى عنه بها هو ما يطابقه أعنى رفع العله بما هو رفع و بطلان لا بما هو صوره عقليه و مفهوم علمى فالمحكى عنه بالعليه على الوجه الذى مر ذكره هو الرفع للعله و إن كانت الحكايه عنه ما وقعت إلا حين حضور مفهومه و صورته عند العقل و من جهه أن نفس حضور عدم العله فى العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول فيه- و أما عليه عدم المعلول لعدم العله فليست إلا من الجهه الأخيره فعليه أحد العدمين للآخر- يكون فى كلا الطرفين العلم و العين و عليه الآخر له فى أحدهما و هو العلم دون العين فالعدمان بما هما عدمان أحدهما بخصوصه عله و الآخر بخصوصه معلول و إن كان الحكم عليهما بالعليه و المعلوليه على الوجه المقرر فى مرآه العقل و أما صورتاهما العقليتان فكل واحده منهما سبقت إليه فى الارتسام صارت سببا لارتسام الآخر فلا دور فكما أن إثبات العله سبب لإثبات المعلول و إثبات المعلول دليل

۱- أى الإعداديه لأن وزان عدمات الحوادث وزان وجوداتها و ليس بين وجوداتها إلا العليه الإعداديه ثم الإعداد أيضا فى الأعدام اللاحقه المقابله و أما فى السابقه المقابله فلا و أيضا الأعدام مطلقا لاحقه أو سابقه ليست كأجزاء المتصل فإن اللواحق منها باعتبار خواتمها أبديه لا ترتب بينها كما أن السوابق منها باعتبار فواتحها أزليه لا ترتيب بينها و لأن كلا منها أزلى يناقض بها المقدمه القائله بأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه و يجاب بأن المراد كل وجودى ثبت قدمه، س ره

على إثبات العله فكذلك عدم العله سبب لعدم المعلول و عدم المعلول دليل كاشف على عدم العله فإذا رفعت العله فوجب رفع المعلول و إذا رفع المعلول لا يجب منه رفع العله بل يكون قد ارتفعت حتى ارتفع معلولها فالمعلول عدمه مع عدم العله و به- و العله عدمها مع عدم المعلول لا به

فصل (۷) فی أن العدم کیف یعرض لنفسه

العدم كما يعرض لغيره و يصدق اشتقاقا فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بأنه معدوم فى الخارج فإن اشتبه عليك أن العدم المضاف إلى أى شىء كان يكون نوعا من العدم و مقابلا لمعروضه و ما يضاف إليه فإذا أضيف إلى نفسه و صار عدم العدم فقد اجتمع فيه النوعيه و التقابل و هما متدافعان إذ النوعيه يوجب الحمل بهو و التقابل يوجب نفيه فتذكر أن العارضيه و المعروضيه(۱) بين العدم و معروضه فى الحقيقه- ليست إلا بحسب وجودهما فى العقل لكن العروض العقلى الثابت للعدم كاشف عن بطلان معروضه فما يضاف إليه العدم و يعرضه بما له صوره عقليه قيد لمفهوم العدم محصل له مقوم لثبوته فى الذهن ثابت معه فيه فيكون العدم المقيد به نوعا من العدم و بما هو عنوان(۲) لأمر عرض له الفساد و الهلاك بسبب عروض طبيعه العدم له يكون مقابلا له فموضوع النوعيه و التقابل مختلف كيف و النوعيه من أحوال

۱- و يتضح ذلک بما قدمناه من كيفيه الفرض العقلى و تقديره فى هذه المفاهيم الاعتباريه فالعقل يفرض نفس العدم و يعطى ذلک ثبوتا كثبوت الماهيات ثم يجرى عليه أحكامها الثبوتيه من نوعيه و جنسيه و عروض و قيام و تقابل و غير ذلک كما أنه يفرض معنى الوجود و يعطيه أحكام الماهيات من عموم و كليه و عروض و غير ذلک، ط

۲- حاصله أن الصوره العقليه من العدم مصحح النوعيه و معنونه مصحح التقابل- و الأولى أن يقال كما أن الوجود موجود بنفسه كذلک العدم معدوم بنفسه فعدم العدم نفسه لا نوع منه و لا مقابله كما أن وجود الوجود نفسه نعم عدم الإنسان مثلا يقابله- كما أن وجود الإنسان يخالفه مفهوما، س ره

المعقول بما هو معقول كسائر المعانى المنطقيه من ثوانى المعقولات و التقابل من الأحوال الخارجيه للأشياء لأن المتقابلين مما يجتمعان معا فى الذهن و ما ذكرناه أليق بانحلال هذه العقده مما هو المسطور فى أرقام أهل التدقيق من الآخرين

فصل (۸) فى أن المعدوم لا يعاد

اشاره

العدم ليس له ماهيه إلا رفع الوجود و حيث علمت أن الوجود للشى ء نفس هويته فكما لا يكون لشى ء واحد إلا هويه واحده فكذلك لا يكون له إلا وجود واحد و عدم واحد فلا يتصور وجودان لذات بعينها و لا فقدانان لشخص بعينه فهذا ما رامه العرفاء بقولهم إن الله لا- يتجلى فى صوره مرتين(۱) فإذن المعدوم لا يعاد بعينه- كيف و إذا كانت الهويه الشخصيه المعاده بعينها هى الهويه المبتدأه على ما هو المفروض- فكان الوجود أيضا واحدا فإن وحده الهويه عين وحده الوجود و قد فرض متعددا هذا خلف و يلزم أيضا أن يكون حيثيه الابتداء عين حيثيه الإعاده مع كونهما متنافيين هذا محال.

ثم إنه كما لم يكن فرق بين حاله الابتداء و حاله الاستيناف لم يتعين الاستيناف الأول من الاستيناف الثانى و الثالث من الرابع و هكذا فيلزم جواز تحقق إعادات غير متناهيه لعدم تعين مرتبه من المراتب إلا متناهيه للوقوف عندها فى الاستيناف دون

۱- و كذا قولهم لا تكرار فى التجلى إن كل تجل منه جديد و كل يوم هو فى شأن هذا بمقتضى الصور القابله و أما بمقتضى المعنى و إسقاط إضافته عن القوابل- فلا تكرار فى التجلى لأنه واحد بسيط ليس فيه مضى و استقبال و لا حدوث إذ لا زوال فلم يعدم حتى يعاد مكررا أو جديدا و اعتبر بالوجود حتى تفهم أمر الوجوب حيث إن الوجود ساقط الإضافه عن الماهيات ليس جوهرا و لا- عرضا كيفا أو كما و إذ لا- كم له فلا زمان و لا دثور و لا حدوث و لا أجزاء مقداريه فلا تغير و لا تبدل و الكل باعتبار القوابل من المواد و الماهيات فهذا روح هذه المسأله و باطنها و لا خصوصيه لها بالدنيا أو الآخره، س ره

غیرها بعد تسویغ ذلک أولا و هو مستبین الفساد و قس علیه حال تکرر عدم شی ء واحد بعینه.

فإن قلت کثیر من الحوادث الزمانیه کان معدوما ثم یوجد ثم ینعدم فیکون عدمان لذات واحده فإذا جاز ذلک فی العدم جاز فی الوجود أیضا کما اعترفت به.

قلت قد مر أن معنی عروض العدم لشی ء لیس إلا بطلانا صرفا للذات و لیسیه محضه لها و لیس فی الواقع معروض یضم إلیه أو ینتزع منه العدم بل العقل یعین ذاتا و یضیف إلیه مفهوم العدم فلا یتعدد عند العقل إلا بتکثر الملکات(۱) فلا ذات قبل الوجود و لا بعده حتی یقال إنها واحده أو متعدده متماثله و إنما یضیف العقل نسبه العدم إلی ذات یختص وجوده بزمان معین قبل وجوده و بعد وجوده.

و حاصل کون الشی ء کان معدوما قبل وجوده و سیکون معدوما بعد وجوده- انحصار وعائه الوجودی و ضیق استعداده عن الاستمرار و الانبساط سابقا و لاحقا- فالعدم لیس إلا عدما واحدا لا یتصف بالذات بالسبق و اللحوق بل إنما یتصور العقل(۲)

۱- و إذ لا ذات قبل و لا بعد و قد علمت أن تعدد العدم بتعدد الملکات فلا تعدد له، س ره

۲- و هذا هو المراد من العقل فی قوله و إنما کان ذلک التصور وهمیا لأنه أخذ فیه الماهیه المطلقه مکان الهویه لأن نفس الماهیه النوعیه لزید کانت ممکنه قبله و بعده لا ماهیته الشخصیه لکن هذا هو المصحح لإطلاق العدم المقابل الماضوی و الاستقبالی عند المتکلمین و غیرهم لأن الشأنیه أعم من شأنیه الشخص و النوع إذ النوع تمام الذات المشترکه و لأن الوهم طمع و ترقب من تلک الهویه الدوام فجاء العدم و صار بزعمه- بئس البدل فی أغلب أوقات وجوده و لم یعلم أن کل موجود زمانی مرهون بزمانه الخاص فلکل کتاب و أجل. و أیضا إن عدم الشی ء نقیضه و الوجود فی زمان و العدم فی زمان آخر لیسا نقیضین لعدم اتحاد الزمان فالعدمان السابق و اللاحق لم یطردا وجود الواقعی و لا ماهیه و لا هویه له فی حال العدم حتی یکون العدم طاردا له و وجوده الواقعی قد طرد العدم فلا أفول فی تجلیه سبحانه و لا تغیر فی عمله و لا هلاکه فی وجوده،و قد ورد: یا من لا ینقص من خزائنه شی ء و منشأ انتزاع الأعدام السابقه و اللاحقه الوجودات السابقه و اللاحقه و کون کل وجود مظهرا للأحد الذی لیس کمثله شی ء و فی کل شی ء له آیه تدل علی أنه واحد- و لا عدم لوجود بما هو وجود بل کما ذکرناه فی الحاشیه السابقه لا ماهیه للوجود فضلا عن الکم السیال فلا ماضی و لا آتی و لا أفول و لا دثور لأصل المعنی و الوجود إنما هی للصور و الماهیه بما هی ماهیه فمن قصر نظره علی الوجود و المعنی و غمض بصره عن الصور و الماهیات لا یبقی عنده صباح و لا مساء لأن النفس فی غایه اللطافه إذا جعلت شیئا قبله توجهها و نصب عین بصیرتها تتزیا بزیه و تتصور بصورته معنی کان أو صوره، س ره

بقوته الوهميه للحادث الزمانی عدما أزليا ثم وجودا ثم عدما طاريا كطرفين و وسط حتى إن الأوهام العاميه يتخيل أن العدم يطرأ على شىء و يرفع وجوده الخاص عن متن الواقع و يحك هويته عن صفحه الأعيان و ذلك لذهولهم عن أن وجودات الأشياء إنما هى عباره عن تجليات المبدإ الحق و أشعه نور المبدإ الأول و شئونه الذاتيه لا تتبدل كل منها عما هو له إلى غيره(۱) لكن المحجوب لقصور نظره عن الإحاطه بالجميع يتوهم أن كل واحد منها بطل عن صقع الوجود و جاء غيره حل فی مقامه و هكذا و لم يتفطن بأن طريان العدم على الشیء الثابت فی الواقع- لا يخلو إما أن يكون فی مرتبه وجوده و فی وعاء تحققه المختص به بعينه فيلزم اجتماع النقيضين فی مرتبه واحده أو فی زمان واحد بعينه و إما أن يكون فی غير مرتبه وجوده و وعاء تحققه فالشیء يستحيل أن يكون له وجود إلا فی مرتبه وجوده و طرف فعليته و ظهوره فإن لكل شیء نحوا خاصا من الوجود و مرتبه معينه من الكون مع توابعه و لوازمه من الصفات و الأزمنه و الأمكنه اللائقه به الغير المتعدى عنها إلى غيرها- فإذا استحال أن يكون لكل شیء إلا نحو واحد من الوجود يقتضيه له أسبابه السابقه و شرائطه المتقدمه المنبعثه عن وجود المبدإ الأول تعالى فلم يتصور له طور آخر من الكون غير ما هو الواقع حتى يطرأ عليه العدم و يرفعه عن ساهره الأعيان أو يقع العدم بدلا عنه فی مقامه المفروض له.

و أما ما يقال من أن ذوات الممكنات لا يأبى عن العدم و لو حين الوجود فمعناه أن مع قطع النظر عن الأمور الخارجيه و أنحاء تجليات الحق الأول و كون الحقائق الوجوديه من مظاهر أسمائه الحسنى و رشحات صفاته العليا إذا نظر إلى نفس ماهيه

۱- فإذا كان الأمر هكذا يرجع بوجه لطيف حدوث الحادثات إلى انبساط نور الوجود و عدمها إلى انقباضه و البسط و القبض ليسا بوجود شیء لو لم يكن و عدم شیء كان تثبت فيه فإنه أمر عجيب غريب قل من أدركه، ن ره

کـل من الطبـائع الإمکـانیه و المفهومـات العقلیه لا یأبی مفهومها و معناها عن لحوق شـی ء إلیها و زواله عنها مما هو غیر ذاتها و ذاتیاتها من الوجود و العـدم و غیرهما و ذلک لعدم قیام الوجود بذواتها الناقصه فی الواقع فلا یأبی العدم و لو فی زمان انصـباغها بصبغ الوجود و ظهورها بنوره و أما بالنظر إلی إفاضه الحق و تجلیه فی صور الأسماء و الصفات و إبقائه للحقائق إلی غایه معلومه عنـد علمه المحیـط بکل شـی ء علی ما هی علیها فهی ممتنعه العـدم مسـتحیله الفساد فتجویز العـدم علی شـی ء باعتبار مرتبه من التحقق و درجه من الوجود من أغالیط الوهم و أکاذیب المتخیله هـذا تحقیق الکلام فی هـذا المرام- علی ذوق أرباب العرفان و وجدان أهل الإیقان

و هاهنا استبصارات تنبیهیه

اشاره

ذکرها شـیوخ الفلسفه العامیه و رؤساؤهم فی زبرهم- یناسب أهل البحث و یکفی لصاحب الطبع المستقیم إذا لم یعرضه آفه من العصبیه و اللجـاج بـل الحکم بامتنـاع إعاده المعـدوم بـدیهی عنـد بعض الناس کما حکم به الشـیخ الرئیس و استحسـنه الخطیب الرازی حیث قـال کـل من رجع إلی فطرته السـلیمه- و رفض عن نفسه المیـل و العصبیه شـهد عقله الصـریح بأن إعاده المعـدوم ممتنع-

الأول منها لو أعید المعدوم بعینه لزم تخلل العدم بین الشی ء و نفسه

فیکون هو قبل نفسه قبلیه بالزمان و ذلک بحذاء الدور الذی هو تقدم الشـی ء علی نفسه بالذات- و اللازم باطل بالضـروره فکذا الملزوم.

و رد بمنع ذلک بحسب وقتین فإن معناها عنـد التحقیق تخلل العدم بین زمانی وجوده و اتصاف وجود الشـی ء بالسابق و اللاحق نظرا إلی وقتین لا ینافی اتحاده بالشخص.

و أنت تعلم سـخافه هذا الکلام بتذکر ما أصـلناه من أن وجود الشـی ء بعینه هویته الشخصـیه فوحده الذات مع تعدد الوجود غیر صحیح و أما توهم الانتقاض بالبقاء فهو ساقط لأن الذات المسـتمره وحدتها باقیه و التکثر بحسب تحلیل الذهن لیس فی الحقیقه إلاـ للزمـان بهویته الاتصـالیه الکمیه فینحـل فی الوهم إلی الأـجزاء- و تکثر أجزاء الزمـان مسـتتبع لتکثر نسبه الـذات الواقعه فیها المنحفظه وحدتها

الـذاتيه فى كل الزمان فلا يلزم تخلل الزمان بين الشـى ء و نفسه بل بين متاه الأول و متاه الثانى مع انحفاظ وحـدته المسـتمره فى جميع إفاضاته المتجدده الزمانيه.

الثانى لو جاز إعاده المعدوم بعينه أى بجميع لوازم شخصيته و توابع هويته العينيه فجاز إعاده الوقت الأول

اشاره

لأنـه من جملتهـا و لأـن الوقت أيضا معـدوم يجوز إعادته لعـدم التفرقه بين الزمان و غيره فى تجوير الإعاده أو بطريق الإلزام على من يعتقد هذا الرأى لكن اللازم باطل لإفضائه إلى كون الشى ء مبتدأ من حيث إنه معاد إذ لا معنى للمبتدإ إلا الوجود فى وقته و فيه مفاسد ثلاثه جمع بين المتقابلين و منع لكونه معادا لأنه الموجود فى الوقت الثانى لا الموجود فى الوقت الأول- و رفع للتفرقه و الامتياز بين المبتدإ و المعاد حيث لم يكن معادا إلا من حيث كونه مبتدأ و الامتياز بينهما ضرورى.

و هذا الوجه لا يبتنى على كون الزمان من المشـخصات فإنه غير صـحيح بل يكفى كونه من الأمور التى هى أمارات التشـخص و لوازم الهويه العينيه التى لها أمثال من نوعها واقعه فى الأحياز و الأوضاع و الأزمنه.

فإن قيل لا نسـلم كون الوقت من المشـخصات بأى معنى كان فإنه قـد يتبدل مع بقاء الشـخص بعينه فى الوقتين حتى إن من زعم خلاف ذلك نسب إلى السفسطه.

قلنـا معنى كون الزمـان و الحيز و الوضع و غيرهـا من العوارض المشـخصه أن كـل واحـد منهـا مع سـعه مـا و عرض ما من لوازم الشـخص و علامـات تشـخصه حتى لو فرض خروج الشـخص عن حـدى امتـداد شـى ء من تلـك العوارض لكان هالكا كما فى العرض الشخصـى الذى يكون للكيفيات المزاجيه و هذا لا ينافى قولهم إن اجتماع المعانى الغير المشـخصه لا يفيد التشخص لأن ذلك فى التشـخص بمعنى امتناع الصـدق على كثيرين بحسب نفس التصور و هو الـذى ليس مناطه إلا نحوا من أنحاء الوجود و كلامنـا فى التشـخص بمعنى الامتيـاز عن الغير يجعـل المـاده مسـتعده لفيضـان الهويه الشخصـيه ذات التشـخص بالمعنى الأول و التشخص بهذا المعنى يكون لازما إياها علامه لها و يجوز حصوله عن اجتماع أمور عرضيه عد من جملتها الوقت.

و اعترض على هذا الدليل بأنا لا نسلم أن ما يوجد فى الوقت الأول يكون مبتدأ البته و إنما يلزم لو لم يكن الوقت معادا أيضا ثم بهذا الكلام أورد على ما يقال لو أعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لأنه لا مغايره بين المبتدإ و المعاد بالماهيه- و لا بالوجود و لا بشى ء من العوارض و إلا لم يكن له إعاده بعينه بل بالسابقيه و اللاحقيه(۱) بأن هذا فى زمان سابق و هذا فى زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم و يتسلسل.

دفع تحصيلى:

لا يحتجبن عن فطانتك أن السبق و الابتداء و اللحوق و الانتهاء- من المعانى الذاتيه لأجزاء الزمان كما ستطلع عليه حيث يحين وقته و بالجمله وقوع كل جزء من أجزاء الزمان حيث يقع من الضروريات الذاتيه له لا يتعداه مثلا كون أمس متقدما على غد ذاتى لأمس كما أن التأخر عنه جوهرى لغد و كذا نسب كل جزء من أجزاء الزمان إلى غيره من بواقى الأجزاء- فلو فرض كون يوم الخميس واقعا يوم الجمعه كان مع فرض وقوعه يوم الجمعه يوم الخميس أيضا لأنه مقوم له لا يمكن انسلاخه عنه فحينئذ نقول الزمان المبتدإ- كونه مبتدأ عين هويته و ذاته فإذا فرض كونه معادا لا ينسلخ عن هويته و ذاته فيكون حينئذ مع كونه معادا بحسب الفرض مبتدأ بحسب الحقيقه لأنه من تمام فرضه فلو لم يكن مبتدأ لم يكن المفروض هو هو بل غيره فانهدم الأساسان و انفسخ الجوابان

۱- لا- يقال لم لا يجوز أن يكون المغايره بينهما بالسابقيه و اللاحقيه اللتين هما عين ذاتهما فلا يلزم التسلسل- لأنا نقول إن كانتا ذاتيتين كانتا ماهيتين متغايرتين و المفروض اتحادهما فى الماهيه- و إن كانت الماهيه مقوله بالتشكيك و السابقيه ذاتيه لمرتبه من ماهيه الزمان- و الذاتى لا- يتخلف لزم التهافت من فرض عود تلك المرتبه حيث كانت مبتدأه فى عين فرضها معاده لأن الابتداء و السابقيه ذاتها فرضها فلم تكن معاده هذا خلف فبقى أن يكون الامتياز بأن هذا فى زمان سابق و هذا فى زمان لاحق فيتسلسل. ثم الإيراد الذى أشار إليه قده غير وارد على هذا الدليل لأنه يقرر بأن الزمان المعاد زال مبدئيته و إنما هو معاد صرف و هذا لا يضر بالدليل لأنه إما معاد بمعنى أنه وجد فى الزمان الثانى فيكون للزمان زمان و يتسلسل و إما معاد بمعنى أنه متأخر بذاته فلم يكن هذا معاد ما كان مبتدأ بنفس ذاته فلم يعد بعينه، س ره

الثالث لو جاز إعاده المعدوم بعينه لجاز أن يوجد ابتداء ما يماثله

فی الماهیه و جمیع العوارض المشخصه لأن حکم الأمثال واحد و لأن التقدیر أن وجود فرد بهذه الصفات من جمله الممکنات و اللازم باطل لعدم التمیز بینه و بین المعاد- لأن التقدیر اشتراکها فی الماهیه و جمیع العوارض و اعترض علیه بوجهین- أحدهما أن عدم التمیز فی نفس الأمر غیر لازم کیف و لو لم یتمیزا لم یکونا شیئین و عند العقل غیر مسلم الاستحاله إذ ربما یلتبس علی العقل ما هو متمیز فی الواقع.

و ثانیهما أنه لو تم هذا الدلیل لجاز وقوع شخصین متماثلین ابتداء بعین ما ذکرتم و یلزم عدم التمیز و حاصله أنه لا تعلق لهذا بإعاده المعدوم.

أقول و الجواب أما عن الأول فبأن التمیز بین شیئین بحسب نفس الأمر لا- ینفک عن التخالف فی العوارض الشخصیه فإذا لم یکن لم یکن و قوله لو لم یتمیزا لم یکونا شیئین من باب أخذ المطلوب فی بیان نفسه لأن الکلام فی أنه مع تجویز الإعاده لشی ء و فرض مثله معه لم یکونا اثنین لعدم الامتیاز بینهما مع أن أحدهما معاد و الآخر مبتدأ.

و أما عن الثانی فبأن فرض المثلین من جمیع الوجوه حیثما کان و إن کان رفعا للامتیاز الواقعی لکن فیما نحن فیه یلزم ذلک مع الامتیاز الواقعی بمجرد وضع الإعاده.

لا یقال الامتیاز بینهما لیس مرفوعا بالکلیه لاتصاف أحدهما بکونه کان حاصلا قبل دون الآخر.

لأنا نقول هذا الامتیاز هو الذی یوجب وضعه رفعه إذ بعد ما تبین أن العدم هو بطلان الذات و لیس للمعدوم بما هو معدوم ذات و لا تمایز بین المعدومات بما هی معدومات ینکشف أنه لا یکون موضوع الوجودین و العدم شیئا واحدا لعدم انحفاظ وحده الذات فی العدم بل لیس إلا اثنینیه صرفه فامتیاز المعاد عن المستأنف المفروض معه أو بدله و اختصاصه بأنه معاد إن کان من جهه الذات حال العدم

و کونهـا رابطه بین الوجودین السـابق و اللاـحق فالمعـدوم لا ذات له و إن کان لأنه کان موجودا أولا دون المسـتأنف فهـذا عین النسبه التی یقع النظر فی إمکانهـا و کونهـا منشأ الامتیـاز بینهمـا و همـا متساویـان فی اسـتحقاق ذلـک و الکلاـم فی أنه مع فقد الاستمرار الموقع للاثنینیه الصرفه کیف یتصور اختصاص أحدهما بالارتباط إلی الموجود السابق.

و لیس لأحد أن یقول إن الوجود الذهنی للشی ء عند الفلاسفه بمنزله ثبوت المعدومات عند المعتزله فی تصحیح الأحکام الثابته للأشیاء المعدومه فلیکن هذا المقام من جملتها فالذات و إن عدمت فی الخارج لکن یستحفظ وحدتها الشخصیه بحسب الوجود الـذهنی فی بعض المدارک المرتفعه عن التغیر.(۱) لأنا نقول قـد مر منا أن انحفاظ نحو الوجود و الوحده الشخصـیه غیر متصور مع تبـدل الظروف و الأوعیه(۲) إنمـا ذلـک شأن ماهیات کلیه یکون أنحاء الوجودات و أطوار التشـخصات من لواحقها الخارجه عن معناهـا و حقیقتهـا فـالموجود فی الـذهن هویه مکتنفه بالمشـخصات الـذهنیه و اتحادهـا مع الموجود الخارجی لیس فی نحو وجوده و تشـخصه بـل معنی ذلـک أن بعـد تجریـد المـاهیه المقرونه بالتشـخص و لوازمه- إذا جردت عنهـا یکون عین ما یقترن بشخص آخر منها.

۱- کعلم الله سـبحانه أو اللوح المحفوظ مثلاـ و لیتحفـظ بتلـک الشخصـیه- و هؤلاء قـد فات منهم أن العلم الحصولی و حصول المـاهیه علی نعت عـدم ترتب الآثـار فی وعـاء من الأـوعیه یتسـحیل تحققه فیمـا وراء النفوس کـذات الواجب تعـالی و غیره من المجردات العالیه و سیأتی بیان ذلک إن شاء الله تعالی، ط

۲- لازم ذلک أن یکون کل صوره ذهنیه من حیث نفسها کلیه و هو کذلـک- فإن الصوره الذهنیه بأی خصوصیه تصورت یجوز العقل بالنظر إلی ذاتها إن تصـدق علی أزیـد من واحـد من المصادیق و إنما یأبی العقل عن تجویز الکثره أحیانا لدلیل آخر وراء الذات کاستحاله اجتماع المثلین و نحو ذلک و علی هذا فإذا وجدت الصوره الذهنیه فی الخارج أولا ثم وجدت ثانیا کان الثانی غیر الأول شـخصا لعدم حافظ الشخصـیه- و أما شخصیه الصوره المحسوسه أو المتخیله فإنما هی من جهه اتصال الذهن بالخارج من جهه الحس أو من جهه الفرض و الاتصال معا کما فی الخیال فإنک إذا تخیلت صوره زید المتوفی من قبل ثم توهمت أنک غافل عما تعلمه من أنه کان حیا فیما مضی و أمعنت فی نفس الصوره وجدتها تقبل الصدق علی کثیرین فی الخارج، ط

الرابع أن إعاده كل ذات شخصيه إنما يتصور لو أعيدت شی ء من أجزاء علتها التامه

اشاره

المقتضيه لها و استعداد الماده لها بخصوصه و غير ذلك من متممات العله و مصححات المعلول و ننقل الكلام إلى آخر أجزاء علتها و استعداد استعداد مادتها- و هكذا إلى المبادی القصوی و العلل العليا و سينكشف لك إن شاء الله تعالی بطلان اللازم فالملزوم باطل مثله بيان الملازمه معلوم بأدنی التفات من العقل كيف و لو لم يكن الاستعداد و العله هما هما بعينهما لم يكن المعاد المفروض إعاديا بل إنما يكون استينافيا مماثلا للابتدائی السابق و يتوهم أنه أعادی فإذن إنما يمكن إعاده الهويه الوجوديه لو عادت الاستعدادات بجملتها و الأدوار الفلكيه و الأوضاع الكوكبيه برمتها و جمله ما سبقت فی النظام الكلی بجميع لوازمها و توابعها حتی فی كونها ابتدائيه و الفطره الصحيحه غير متوقفه فی تكذيب هذا الوهم.

إهانه: القائلون بجواز إعاده المعدومات جمهور أهل الكلام

المخالفين لكافه الحكماء فی ذلك ظنا منهم أن القول بتجويز الإعاده فی الأشياء بعد بطلانها يصحح الحشر الجسمانی الناطق بوقوعه ألسنه الشرائع و الكتب الإلهيه النازله على أهل السفاره و أصحاب الزلفی صلوات الله عليهم أجمعين.

و لم يعلموا أن أسرار الشريعه الإلهيه لا يمكن أن تستفاده من الأبحاث الكلاميه و الآراء الجدليه بل الطريق إلى معرفه تلك الأسرار منحصر فی سبيلين إما سبيل الأبرار من إقامه جوامع العباده(۱) و إدامه مراسم العداله و إزاله وساوس العاده

۱- كالصلاه و لذكر الله أكبر و مراسم العداله هی العفه و الشجاعه و السخاوه و الحكمه و بالجمله طريق الأبرار إصلاح العقل العملی بالشريعه و الطريقه و طريق المقربين و الأخيار إصلاح العقل النظری و أما الإصلاح للعقل العملی الذی أشار إليه- بقوله و تصقيل مرآت النفس الناطقه إلخ هنا فبالتنزيه و التخليه يعنی سلب الأعمال السيئه و الأخلاق الرديه و الاجتناب عن الآراء المعوجه التی للفرقه المجادله و سيأتی فی سفر النفس أن هذه الآراء أحد الحجب الخمسه و العلم الذی هو حجاب أكبر كما قال العرفاء هو هذه و إنما اختير هنا التخليه فقط و هناك التخليه و التحليه كلتاهما إذ المقصود هنا ارتياض العقل النظری بالذات و العقل العملی بالعرض و التخليه سلبيه يمكن اجتماعها مع تحصيل المعارف بخلاف التحليه فإن مزاوله أفعال الشجاعه و السخاوه مثلا مانعه و حجب نوريه عن تحصيل المعارف الإيمانيه الحقيقيه، س ره

و إما سبيل المقربين من الرياضات العلميه و توجيه القوى الإدراكيه إلى جانب القدس و تصقيل مرآه النفس الناطقه و تسويتها لئلا يتدنس بالأخلاق الرديه و لم تصدأ بما يورده الحواس إليها من أوصاف الأجسام و لم يتعوج بالآراء الفاسده- فإنها حينئذ يتراءى صور الحقائق الإيمانيه و يشاهد الأمور الغائبه عن حواسها و تعقلها بصفاء جوهرها فأما إذا كانت النفس مما قد تدنست بالأعمال السيئه أو صدأت بالأخلاق الرديه أو اعوجت بالآراء الفاسده و استمرت على تلك الحال كأكثر أرباب الجدال بقيت محجوبه عن إدراك حقائق الأشياء الإيمانيه عاجزه عن الوصول إلى الله تعالى و يفوتها نعيم الآخره كما قال الله تعالى كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ فمن أراد أن يصل إلى معرفه الله و صفاته و أفعاله و معرفه إرسال رسله و إنزال كتبه- و كيفيه النشأه الآخره و أحوال الإنسان بعد الموت و سائر أسرار المبدإ و المعاد بعلم الكلام و طريق المناظره فقد استسمن ذا ورم و إذا جاء حين أن ينبسط القول فى معاد النفوس و كيفيه رجوعها إلى بارئها فى العالمين و وصولها إلى قيومها فى الإقليمين- تبين لك كيفيه الحشر الجسمانى و ارتجاع النفوس كلاءه الأجساد بإذن ولى الإبداع و الإنشاء فى المبدإ و المعاد على ما وردت به السنه الشريفه و نطقت به ألسنه الشريعه- ثم إن هؤلاء القوم بعد اتفاقهم فى إعاده الجواهر اختلفوا فى الأعراض فقال بعضهم يمتنع إعادتها مطلقا لأن المعاد إنما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى(۱) و إلى هذا ذهب بعض أصحاب الأشعريه و قال الأكثرون منهم بامتناع إعاده الأعراض التى لا تبقى كالأصوات و الأدوار لاختصاصها عندهم بالأوقات(۲)

۱- أى بصفه ليتميز عن المبتدإ فيكون هذا مبتدأ و ذاك معادا فليلزم قيام العرض بالعرض، س ره

۲- و هى زمانيه بمعنى الانطباق على الزمان المخصوص فإذا انقضى ذلك الزمان انقضى ذلك الزمانى فلا يعاد بخلاف العرض القار الذى لا انطباق له على الزمان و لا اختصاص له به و لم يكن مقدورا للعبد، س ره

و قسموا الباقیه إلی ما یکون مقدورا للعبد و حکموا بأنه لا یجوز إعادتها لا للعبد و لا للرب(۱) و إلی ما لا یکون مقدورا للعبد و جوزوا إعادتها و ذکروا فی بیان کل واحد منها أدله واهیه شحنوا بها و بسائر هوساتهم الکتب و الدفاتر.

و أکثر آرائهم الفاسده فی الفضیحه و القباحه من هذا القبیل کتعدد القدماء و إثبات الإراده الجزافیه و نفی الداعی فی فعله و إبطال الحکمه فی خلقه و کونه تعالی محل الکلام النفسی و الحدیث الخیالی و ثبوت المعدوم و الجوهر الفرد مع ما یستلزمه من سکون المتحرک و تفکک الرحی و الطفره إلی غیرها من المموهات و المزخرفات.

کل ذلک لرفض الحکمه و معادات الحکماء و هم بالحقیقه أهل البدع و الضلال- و قدوه الجهله و الأرذال شرهم کلهم علی أهل الدین و الورع و ضرهم علی العلماء- و أشدهم عداوه للذین آمنوا من الحکماء و الربانیین هذه الطائفه المجادله المخاصمه- الذین یخوضون فی المعقولات و هم لا یعرفون المحسوسات و یتعاطون البراهین و القیاسات و هم لا یحسنون الریاضیات و یتکلمون فی الإلهیات و هم یجهلون الطبیعیات.

و أکثر ما یجادلون به من المسائل المموهه المزخرفه التی لا حقیقه لها و لا وجود إلا فی الأوهام الکاذبه لا یصح لمدع فیها حجه و لا لسائل عنها برهان و إذا سئلوا عن حقیقه أشیائهم مقرون بها عند أکثر الناس لا یحسنون أن یجیبوا عنها- فإذا استعصی علیهم البحث أنکروها و جحدوها و یأبون أن یقولوا لا ندری- الله أعلم و رسوله نعم عباراتهم فی غایه الفصاحه و ألفاظهم فی نهایه الجوده و الملاحه- فیوردون تلک الهوسات الفاسده و العقائد الردیه بأفصح العبارات و یکتبونه بأوضح الخطوط فی أصح الأوراق و یسمعون الأحداث و العوام و یصورونها فی قلوبهم

۱- و لعل وجهه أنه لو أعید و لزم أن یوجد بواسطه العبد لأنه من مقدوراته و لم یجز للرب مباشرته و لا سیما علی قاعده الاعتزال لزم أن یفعل العبد مره أخری الشرور و السیئات و أن تکون تلک الدار دار العمل مع أنها دار الجزاء بخلاف ما هو مقدور الرب نفسه فجوز علیه إعادته و الأولی حذف هذه الأقوال، س ره

و یمکنونها فی نفوسهم بحیث لن ینمحی أصلا.

و مع هذه الدواهی و المحن کلها و المصیبه علی أهل الدین یدعون أنهم- بهذه العقول الناقصه و الأفهام القاصر ینصرون الإسلام و یقوون الدین و إلی یومنا هذا ما سمعنا یهودیا تاب علی ید واحد منهم و لا نصرانیا أسلم و لا مجوسیا آمن- بل تراهم بأدیانهم إذا نظروا آراء هؤلاء المجادله أعلق و أوثق نعوذ بالله من شرورهم علی الدین و إفسادهم علی المؤمنین.

و من عجیب الأمر أیضا أن بعضا من هؤلاء استدل علی إمکان الإعاده بما قد سمع من کلام الحکماء الکرام أنهم یقولون کل ما قرع سمعک من غرائب عالم الطبیعه فذره فی بقعه الإمکان ما لم یذدک عنه قائم البرهان و لعدم تعوده الاجتهاد فی العقلیات لم یتمیز الإمکان بمعنی الجواز العقلی الذی مرجعه إلی عدم وضوح الضروره لأحد الطرفین عند العقل عن الإمکان الذاتی الذی هو سلب ضروره الطرفین عن الشی ء بحسب الذات فحکم بأن الأصل فیما لم یتبرهن وجوبه أو امتناعه هو الإمکان فأثبت بظنه المستوهن أن إعاده المعدوم ممکن ذاتی و تشبث بهذا الظن الخبیث الذی نسجته عنکبوت وهمه کثیر ممن تأخر عنه.

فیقال له و لمن تبعه إنکم إن أردتم بالأصل فی هذا القول ما هو بمعنی الکثیر الراجح فکون أکثر ما لم یقم دلیل علی امتناعه و وجوبه ممکنا غیر ظاهر و بعد فرضه غیر نافع لجواز کون هذا من جمله الأقل و إن أرید به معنی ما لا یعدل عنه إلا لدلیل علی ما هو المستعمل فی صناعتی الفقه و أصوله فهو فاسد هاهنا إذ شی ء من عناصر العقود لیس أصلا بهذا المعنی بل کل منها مقتضی ماهیه الموضوع فما لم یقم علیه البرهان لم یعلم حاله و ما قاله الشیخ الرئیس معناه أن ما لا برهان علی وجوبه و لا علی امتناعه لا ینبغی أن ینکر وجوده و یعتقد امتناعه بل یترک فی بقعه الإمکان أی الاحتمال العقلی لأنه یعتقد إمکانه الذاتی کیف و من أقواله أن من تعود أن یصدق من غیر دلیل فقد انسلخ عن الفطره الإنسانیه

فصل (۹) فی أن العدم لیس رابطیا

اشاره

الفلاسفه المتقدمون(۱) علی أن النسبه الحکمیه فی کل قضیه موجبه کانت أو سالبه ثبوتیه و لا نسبه فی السوالب وراء النسبه الإیجابیه التی هی فی

۱- محصل ما یفیده ظاهر کلامه رحمه الله و الظاهر أنه ینسبه جمیعا إلی القدماء- أن أجزاء القضایا تختلف عنده بحسب اختلاف الهلیات بساطه و ترکیبا و إیجابا و سلبا- أما الهلیات البسیطه الموجبه فأجزاؤها ثلاثه الموضوع و المحمول و الحکم و لا نسبه حکمیه فیها لأن مفادها الحکم بثبوت الموضوع لا ثبوت شی ء للموضوع و أما الهلیات البسیطه السالبه فأجزاؤها اثنان الموضوع و المحمول و لا حکم فیها بل مفادها نفی الحکم و رفع ثبوت الموضوع و لا مطابق للرفع و العدم فی الخارج و أما الهلیات المرکبه الموجبه فأجزاؤها أربعه الموضوع و المحمول و النسبه الحکمیه و هی نسبه المحمول إلی الموضوع و الحکم المتعلق بالنسبه الحکمیه و أما الهلیات المرکبه السالبه فأجزاؤها ثلاثه الموضوع و المحمول و النسبه الحکمیه و لا حکم فیها کما تقدم فی الهلیه البسیطه السالبه هذا بالنظر إلی أصل العقد. و أما بالنظر إلی لحوق المواد بها أعنی الضروره و الإمکان و الامتناع فلازم ما ذکروه فی الأجزاء أن تکون المواد کیفیات النسب التی فی الموجبات فیکون الحکم واردا علیها فیها و أما السوالب فالسلب و هو رفع الحکم وارد علی الماده لا أن الماده کیفیه السلب إذ لا نسبه سلبیه تتکیف بالماده بل السلب سلب للنسبه المتکیفه- بالکیفیه الکذائیه فالسالبه الضروریه تفید رفع ضروره ثبوت المحمول للموضوع لا ضروره رفع ثبوت المحمول للموضوع و لو لا ذلک لم یتحقق التناقض بین القضایا لأن التناقض هو التقابل الواقع بین ثبوت الحکم و ارتفاع ثبوته دون التقابل الواقع- بین ثبوت الحکم و ثبوت رفع الحکم فإنه من التضاد دون التناقض و کذلک القول فی الحکم بضروره الثبوت و ارتفاع ذلک الحکم فهما المتناقضان دون الحکم بضروره الثبوت و الحکم بضروره عدم الثبوت أو الحکم العدمی بضروره الثبوت فافهم ذلک. و أما المتأخرون فظاهر کلام الأکثر منهم أن القضایا سواء کانت هلیات بسیطه أو مرکبه موجبه أو سالبه فلها أربعه أجزاء الموضوع و المحمول و النسبه الحکمیه و الحکم و أن هناک نسبه سلبیه کالنسبه الإیجابیه و أن فی القضایا السالبه حکما کما فی القضایا الموجبه و تعویلهم فی ذلک علی أن ذلک هو المعقول من القضایا من غیر فرق فیه بین الهلیات فإن المعقول من قولنا الإنسان موجود هو إثبات المحمول للموضوع أی جعل وجوده له کما أن المعقول من قولنا الإنسان کاتب هو ذلک أیضا من غیر فرق فی ذلک بین الإیجاب و السلب- فإن قولنا لا شی ء من الإنسان بحجر بالضروره نعقل منه انسلاب الحجریه عن الإنسان انسلابا ضروریا لا سلب ثبوتها الضروری للإنسان حتی یرتفع التناقض بین قولینا- الإنسان حجر بالإمکان و لیس الإنسان بحجر بالضروره. و الحق ما ذهب إلیه القدماء إلا أن هناک أمرا یجب التنبه إلیه و هو أن الحکم- أعنی التصدیق کما ذهب إلیه المصنف ره و بینه بما لا مزید علیه فی رساله مفرده معموله فی التصور و التصدیق لیس داخلا فی شی ء من المقولات العرضیه و لا هو من التصورات الذهنیه و إنما هو فعل النفس فعلا خارجیا بمعنی جعلها الموضوع هو المحمول و هذا أمر لا یحتاج فی تحققه إلی تصور النسبه الحکمیه و لذلک یتم الحکم فی الهلیات البسیطه- بمجرد تصور الطرفین من غیر حاجه

إلى تصور النسبه الحكميه كما ذكره المصنف ره- فالتصديق من حيث هو تصديق غير مفتقر إلى تحقق نسبه حكميه هناك و لا أن التصديق مختلف فى الهليات البسيطه و المركبه لا- نوعا و لا- بالشده و الضعف حتى يختلف حكمه فى الموارد من حيث الحاجه إلى النسبه الحكميه و عدمها فالحق أن تصور النسبه الحكميه لازم مقارن للقضيه غير داخل فى قوامها نظير اللازم بالقصد الضرورى و يشهد به ما نشاهده من أذهاننا أنها تستعمل النسبه الحكميه فى الهليات البسيطه و فى السوالب أيضا كما تستعملها فى الهليات المركبه الموجبه و هو ظاهر. فقد تحقق بما قدمناه أن القضايا الموجبه سواء كانت هليات بسيطه أو مركبه- ذوات أجزاء ثلاثه الموضوع و المحمول و الحكم و السوالب كائنه ما كانت ذوات جزءين- الموضوع و المحمول و أما النسبه الحكميه فإنما هى تصاحب القضايا من جهه كون المحمولات فى الهليات المركبه موجوده للموضوعات فيضطر الذهن إلى تصور ارتباطها بالموضوعات ثم يعمم الذهن ذلك إلى عامه القضايا غلطا منه و بعباره أخرى مفاد القضيه الموجبه هو الحمل و جعل وجودهما واحدا و مفاد القضيه السالبه سلب الحمل أى إن الذهن لم يأت بفعله الذى هو الحكم و توحيد الموضوع و المحمول وجودا لكن لما كان وجود المحمول فى الهليات المركبه وجودا غيريا أوجب أن يتصور الذهن ربطه بالموضوع و هو النسبه الحكميه فافهم ذلك. و أما ما استدل به المتأخرون على أن فى السوالب حكما و ماده و أن فى الهليات البسيطه نسبه حكميه و هو أنا نعقل ذلك فى الجميع من غير فرق فقد أجاب عنه المصنف ره بقوله بعد أسطر و ما يتوهم أن العنصر الثابت إلخ، ط مده

الموجبات و أن مدلول القضیه السالبه و مفادها لیس إلا رفع تلک النسبه الإیجابیه- و لیس فیها حمل و ربط بل سلب حمل و قطع ربط و إنما یقال لها الحملیه علی المجاز و التشبیه(۱) و أن لا ماده فی السوالب بحسب السلب بل بحسب الإیجاب فلذلک

۱- و کذلک الاتصال و الانفصال و غیر ذلک المستعمله فی السوالب إنما هی بتشابه الموجبات و السر فی ذلک أن الماهیه التی قد تخطت بخطوه إلی الوجود إذا کانت حکایه للوجود ذاتها و أحکامها فما ظنک بالعدم الذی هو نفی محض فدار الأعدام و الشرور و الظلمات و الدیجور بل دار الدنیا و نشأه الغرور و ما یرسمها من الزمهریر و الحرور و غیرها من مظاهر القهر کلها مجعوله بالعرض و لیست متأصله کبوادی الماهیات و وهاد الإمکانات، س ره

لاـ تختلف المـاده فى الموجبه و السالبه بحسب النسبه الإيجابيه و السلبيه خلافا لما شاع بين المتأخرين و المتفلسفين من أن فى السالبه نسبه سلبيه هى غير النسبه الإيجابيه و أن الماده كما يكون بحسب النسبه الإيجابيه كذلك يكون بحسب النسبه السلبيه و أن ماده النسبه السلبيه مخالفه لماده النسبه الإيجابيه و لا يخلو شى ء منهما من المواد الثلاث إلا أن المشهور رعايتها فى الثوابت لفضلها و شرفها و لانخراط ما يعتبر فى السوالب فيها(۱) فإن واجب العدم ممتنع الوجود و ممتنع العدم واجب الوجود و ممكن العدم ممكن الوجود.

فيجب عليك أن تعلم أن المـاده هى حال المحمول فى نفسه عند الموضوع من وجوب صدق أو امتناعه أو إمكانه و هى فى مطلق الهليات البسيطه ترجع إلى حال الموضوع فى وجوده بحسب قوه الوجود و وثاقه التجوهر أو ضعف الذات و سخافه الحقيقه أو بطلان التحقق و فساد الماهيه لا حال المحمول فى نسبته إلى الموضوع- و ثبوته له كما زعمه بعض على ما مر ذكره و فى الهليات المركبه هى حال المحمول- فى نسبته إلى الموضوع و ثبوته له باعتبار وثاقه النسبه أو ضعفها أو فسادها و ليس فى السالبه إلا انتفاء الموضوع فى نفسه أو انتفاء المحمول عنه على أنه ليس هناك شى ء أو ليس شى ء شيئا لا أن هناك شيئا هو الانتفاء أو له شى ء هو الانتفاء فليس فيه شى ء يكون مكيفا بإحدى الكيفيات الثلاث فالماده التى تسمى عند الأوائل بالعنصر- هى حال الموضوع فى نفسه بالإيجاب فى التجوهر من استحقاق دوام الوجود(۲)

۱- هذا مقلوب عليهم فإن واجب الوجود ممتنع العدم و ممتنع الوجود واجب العدم و ممكن الوجود ممكن العدم، س ره

۲- هذا تعريف بالأعم فى الأولين لأن الدوام أعم من الضروره و تعريف بالأخص فى الثالث لأن نقيض الأعم أخص من نقيض الأخص لكن لما كان التعريف لفظيا كما مر أن المواد الثلاث بديهيه جاز فيه ذلك، س ره

و دوام اللاوجود أو لا استحقاق دوام الوجود و دوام اللاوجود أو حال المحمول فی نفسه بالقیاس الإیجابی إلی الموضوع.

و کون نسبه الإمکان إلی الوجوب و الامتناع نسبه نقص إلی تمام و نسبه ضعف إلی قوه و فتور إلی وثاقه إنما یتبین حق التبین فی هذا الکتاب و علی فلسفتنا- کما یقع إلیه الإشاره فی عده مواضع و لو دل علی العنصر بلفظ لکان یدل بالجهه- و قد یکون العقد ذا جهه تخالف العنصر إذ العنصر یکون بحسب نفس الأمر و الجهه بحسب البیان و التصریح به بالفعل(۱).

فقد بان(۲) أن السالبه توجد لمحمولها الحال التی له عند الموضوع بالنسبه الإیجابیه بعینها فإن محموله عند الإیجاب یکون له استحقاقیه أحد الأمور المذکوره- و إن لم یکن أوجبت.

و ما یتوهم أن العنصر الثابت علی تقدیر جعل العدم محمولا غیر الثابت علی تقدیر جعل الوجود محمولا فکذا الثابت علی تقدیر جعل العدم رابطه یکون غیر الثابت علی تقدیر جعل الوجود رابطه.

منفسخ بأن هذا الوهم ناش عن أخذ قولنا زید معدوم مثلا قضیه موجبه و عن الغفله من أنه ینقلب بذلک عن أن یکون سلبا لقولنا زید موجود فیرجع الحکم إلی إیجاب سلب الوجود و القضیه إلی موجبه سالبه المحمول فلأجل ذلک تختلف القضیتان بحسب العنصر فأی مفهوم أخذ من المفهومات فإن له بما هو محمول حال عند الموضوع المعین بالنسبه الإیجابیه لا یتغیر ذلک الحال عند سلب تلک و لا ینبغی أن یؤخذ زید معدوم حین ما یرام سلب وجوده فی نفسه حکما إیجابیا بل یجب أن یعنی به انتفاؤه فی نفسه و سلب ذاته فی وجوده لتکون القضیه من سوالب الهلیات

۱- أی بحسب البیان اللفظی أو العقلی حتی یشمل جهه القضیه المعقوله ثم ما ذکره من المخالفه إنما هو فی الکواذب، س ره

۲- فالضروره من قولنا لا شی ء من الإنسان بحیوان بالضروره هی کیفیه النسبه الإیجابیه قبل ورود السلب أی الإنسان حیوان بالضروره ثم ورد علیها کلمه النفی، س ره

البسيطه لا ثبوت سلب الوجود له حتى يصير من الهليات المركبه الإيجابيه و لا سلب الوجود عنه حتى يكون من سوالب الهليات المركبه و من لم يفرق بين مفاد الهليتين- و ظن أن طبيعه العقد مطلقا يستدعى ثبوت شى ء لشى ء أو سلب شى ء عن شى ء لم يمكنه أن يصدق بأن قولنا الإنسان موجود أو وجد الإنسان مثلا يفيد تحقق ذات الإنسان- لا تحقق أمر له هو وجوده و كذلك قولنا عدم الإنسان يعطى بطلان ذاته لا انسلاب صفه عنه هى الوجود و أما قولنا الإنسان كاتب أو كتب الإنسان يعطى ثبوت صفه له هى الكتابه و كذا قولنا الإنسان ساكن الأصابع يفيد انسلاب صفه عنه هى الكتابه و عدم الفرق بين الهليتين من علل الطبيعه الإنسانيه و أمراضها التى يجب إزالتها و التدبر فى خلاصها لئلا يضطر إلى استثناء(١) المقدمه الكليه القائله بفرعيه وجود الثابت لوجود المثبت له فى جمله الهليات البسيطه كما سبق ذكره فى أوائل الكتاب

تتمه تحقيقيه:

و إذ قد تحقق لديك أن السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل يثبت له أو به أو يرفع عنه أو به معنى على سبيل الوجوب و الامتناع و الإمكان فقد دريت أنه لا يكون نسبه سلبيه مكيفه بضروره أو دوام أو فعليه أو إمكان أو غير ذلك بل إنما يئول معنى ضروريه النسبه السلبيه إلى امتناع النسبه الإيجابيه التى هى نقيضها(٢) و معنى دوام النسبه السلبيه سلب تلك

١- أى استثناء فيها، س ره

٢- هذا الذى ذكره ره من رجوع ضروره السلب إلى امتناع الإيجاب و أن دفع الإشكال ظاهرا لكن مع عطف النظر إلى ما ذكروه من أن المواد الثلاث كيفيات النسب- يعود الإشكال من رأس فإن المواد حينئذ تكون معانى ربطيه حرفيه أى خصوصيه للنسب المقيده بها و يصير الامتناع حينئذ عدما رابطيا و هو ره يبطله و يؤيد ذلك ما تقدم منه ره فى أول مباحث المواد الثلاث أن الماده فى الحقيقه هى الوجوب و الإمكان و أن الامتناع يرجع إلى ضروره العدم و وجوبه. فالحق فى الجواب ما قدمناه فى الحاشيه السابقه أن تكيف القضايا السلبيه بالضروره و غيرها ممكن بحسب التصور لكنه من تعملات الذهن بفرضه العدم و السلب شيئا كالوجود و الإيجاب ثم حكم بتكيفه بالماده و هو من أوهام الذهن و تعود بذلك القضايا إلى نوع من العدول خلاف التحصيل و لعل ذلك هو مراد المصنف فى جوابه- و لا سيما بالنظر إلى ما سيذكره فى الفصل التالى، ط

النسبه الإیجابیه فی کل وقت وقت علی أن یعتبر ذلک فی الإیجاب و یجعل السلب قطعا له بذلک الاعتبار فیرفع بحسب أی جزء فرض من أجزاء الأوقات فإذن لیس فرق بین السالبه الضروریه و سالبه الضروریه أو بین السالبه الدائمه و سالبه الدائمه مثلا- لا علی ما اشتهر فی الحکمه العامه بل علی طریق الحکمه النقیه الملخصه و کذلک قیاس سائر الموجهات و قیاس المطلقه التی هی مقابله لها لأن الإطلاق عدم التوجیه- و التقابل بینهما تقابل العدم و الملکه(۱) فإن السالبه المطلقه هی بعینها سالبه المطلقه و لا سبیل لصاحب التأیید العلمی إلی فصل إطلاق السلب عن سلب الإطلاق- و إطاله الکلام فی بیانه خارج عن طور هذا الکتاب إذ غرضنا فیه بیان طریق الوصول إلی الحق و کیفیه السیر إلی الله و إنما کفالته إلی صناعه المیزان

فصل (۱۰) فی أن الحکم السلبی لا ینفک عن نحو من وجود طرفیه

اشاره

إن محمول العقود الحملیه سواء کانت موجبه أو سالبه قد یکون ثبوتیا و قد یکون عدمیا فی الخارج و أما فی الذهن فلا بد و أن یکون حاضرا موجودا- لاستحاله الحکم بما لا یکون حاضرا عند النفس و أما موضوعها سواء کانت موجبه أو سالبه فلا بد و أن یکون له وجود فی النفس لاستحاله الحکم علی ما لا یکون کذلک و أما فی الخارج فکذلک إذا کان الحکم بالإیجاب بحسب ظرف الخارج- لاستدعاء الحکم بحسب أی ظرف وجود الموضوع فیه لأن ثبوت شیء لشیء فی أی موطن کان یتفرع علی ثبوته فی نفسه اللهم إلا إذا کان المحمول فی معنی السلب المطلق نحو زید معدوم فی الخارج أو شریک الباری ممتنع فإنه و إن نسب إلی الخارج لکنه نفس السلب عن الخارج فکأنه قیل زید المتصور فی الذهن لیس فی

۱- بخلاف المطلقه العامه التی هی إحدی الموجهات فإنها مع أیه منها أخذت- کانتا خلافین لا متقابلتین فضلا عن تقابل العدم و الملکه لاجتماعهما حیث إنها أخص من الممکنه و أعم من سائر الموجهات و الأعم و الأخص مجتمعان، س ره

الخارج و إذا كان الحكم بالسلب فی الخارج فلا یقتضی نفس الحکم وجود الموضوع فیه لجواز سلب المعدوم و السلب عن المعدوم هذا بحسب خصوص طبیعه السلب بما هو سلب لا بما هو حکم من الأحکام الواقعه عن النفس الإنسانیه.

فقولهم إن موضوع السالبه أعم من موضوع الموجبه المعدوله أو السالبه المحمول لیس معناه أن موضوع السالبه یجوز أن یکون معدوما فی الخارج دون موضوع الموجبه إذ موضوع الموجبه أیضا قد یکون معدوما فی الخارج کقولنا شریک الباری ممتنع و اجتماع النقیضین محال و لا- أن موضوع الموجبه یجب أن یتحقق أو یتمثل فی وجود أو ذهن دون موضوع السالبه إذ موضوع السالبه أیضا کذلک- بل بمعنی أن السلب(۱) یصح عن الموضوع الغیر الثابت بما هو غیر ثابت أصلا علی أن للعقل أن یعتبر هذا الاعتبار فی السلب و یأخذ موضوع السالبه علی هذا الوجه بخلاف الإیجاب و الموجبه فإن الإیجاب و إن صح علی الموضوع الغیر الثابت لکن لا- یصح علیه من حیث هو غیر ثابت بل من حیث له ثبوت ما(۲) لأن الإیجاب یقتضی وجود شی ء حتی یوجد له شی ء آخر.

و لهذا یجوز أن یقال المعدوم لیس من حیث هو معدوم بشی ء و لا له من هذه الحیثیه شی ء بل من حیث له وجود و تحقق فی ظرف ما و أیضا یجوز نفی کل(۳)

۱- حاصله أن السلب خفیف المئونه فالسالبه لها اعتباران اعتبار أنها سلب و هی بهذا الاعتبار لا تستدعی وجود موضوع بل یصح السلب بما هو سلب عن الغیر الثابت بما هو غیر ثابت و اعتبار أنها قضیه و حکم من الأحکام و هی بهذا الاعتبار لا یصح إلا مع اعتبار وجود ما للموضوع فلا- مورد یصح فیه السلب إلا و یصح فیه إیجاب العدول أو إیجاب سلب المحمول فلیس کما هو المشهور یصح السالبه عند انتفاء الموضوع فی نفسه دونهما إذ لا بد من تقرر لموضوع السالبه فی الأذهان العالیه و السافله حتی تصح و تستقیم فإذن تصح و تستقیم الموجبه المعدوله و الموجبه السالبه المحمول أیضا فی ذلک المورد بعینه، س ره

۲- أی و إن کان تقدیریا کما فی الحملیات الغیر البتیه مثل شریک الباری محال، ن ره

۳- کالعدم و الامتناع فإنه یصح أن یقال لیس المعدوم البحت له العدم و لیس الممتنع له الامتناع لأن المعدوم لیس له ذات و حقیقه حتی یثبت له شی ء فاللاشی ء المحض یصح سلب ذاته و أحواله حتی العدم و الامتناع عنه و من هنا یقال سلب الشی ء عن نفسه فی حال العدم جائز. إن قلت إذا سلب العدم عن المعدوم مثلا فهو موجود. قلت سلب العدم شی ء و إثبات الوجود شی ء آخر و المغالطه نشأت من اشتباه الحمل الأولی بالشائع فعدم العدم نفسه بالأولی و إن کان وجودا بالشائع و أیضا لو فرض اقتضاء الوجود لم یکن سلب العدم مقتضیا له بل إنما اقتضاه عدم خلو الواقع عن النقیضین بل نقول کما لیس له العدم لیس له الوجود و کما لیس له الامتناع لیس له الإمکان مثلا إذ لیس هنا شی ء حتی یثبت له شی ء، س ره

ما هو غير الثابت عن الموضوع من حيث هو غير ثابت بخلاف إثبات كل ما يغايره عليه من تلك الحيثيه بل إثبات شى ء مما يغايره عليه من تلك الجهه اللهم إلا إذا كان أمرا عدميا أو محالا فإنه إذا كان ذلك لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحمول أيضا(۱) مستدعيا لوجود الموضوع كما أنه يستدعيه من حيث النسبه الإيجابيه- فلذلك اشتهر أن موضوع السالبه أعم من موضوع الموجبه و هو غير صحيح إلا أن يصار إلى ما قدمناه و يراد بالعموم ما سيجى ء ذكره و ليس معنى كلامهم على ما فهمه الجمهور أن العموم إنما هو لجواز كون موضوع السالبه معدوما فى الخارج دون الموجبه.

و أما ما قيل إن موضوع السالبه إن كان أعم من موضوع موجبه المعدول أو السالبه المحمول لم يتحقق التناقض لتفاوت أفرادهما و إن لم يكن أعم زال الفرق.

فنقول هو أعم بالاعتبار المذكور و لا يلزم منه تغاير الأفراد إذ العموم بمعنيين- و الأعميه بحسب الاعتبار المذكور لا يوجب بطلان التناقض و نفى الأعميه بحسب الأفراد لا يستلزم زوال الفرق لكون الموضوع فى السالبه أعم اعتبارا و إن لم يكن أكثر شمولا و تناولا

تذكره: فالموجبه بحسب الموضوع أخص من السالبه

مع مساواتهما الاتفاقيه لتحقق جميع المفهومات و الأعيان الثابته(۲)

۱- كلمه أيضا فى غير موضعه لأنها مشعره بأنه لا يستدعى من حيث النسبه الإيجابيه- و هو مناف لقوله كما أنه مخالف للاستثناء من إثبات كل ما يغايره فكلمه أيضا متعلق بقوله و أيضا يجوز نفى إلخ، س ره

۲- هذا أحد معانى نفس الأمر عندهم و سيجى ء منا كلام فى منع تحقق المفاهيم- التى هى علوم حصوليه فى ما فوق مرتبه النفوس من مراتب الوجود فانتظر، ط

فی المبـادی العـالیه و لاسـتدعاء مطلق الحکم الوجود الإدراکی إذ المجهول مطلقا لا حکم علیه بنفی أو إثبات و الشـبهه به علیه مندفعه باسـتعانه ما ذکرناه من الفرق بین الحملین إذ الشی ء قد یکذب عن نفسه بأحدهما و یصدق علیه بالآخر علی أن الفرق لا یجری إلاـ فی الشخصـیات و الطبیعیات(۱) لاشـتمال المحصورات علی عقـد وضع إیجـابی- هو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل فإن قولنا کل ج ب لیس معناه الجیم الکلی و إلا لکانت طبیعیه أو کلیه أو کله(۲) و هو ظاهر بل معناه کل ما یوصف ب ج ذهنا أو عینا دائما أو غیر دائم محیثا به أو لا فهو ب.

إعضالات و انحلالات:

و من التشکیکات الواقعه فی هذا الموضع

التی ربما تزاحم السائر إلی الله تعالی فی سیره و تعوقه عن السـلوک إلیه تعالی- أن السالبه المعـدوله المحمول أعم من الموجبه المحصـله لصـدقها بانتفـاء الموضـوع بخلاـف الموجبه و قـد یکون نقیض المفهوم ممـا لاـ یصـدق علی شـی ء مـا بحسب الواقع کاللاشـی ء و اللاـمعلوم و اللاـممکن العـام و سـائر نقـائض المفهومات الشامله فلا ینتظم الأحکام المیزانیه لصـدق سـلب نقیض الأـخص عمـا یفرض صـدق نقیض الأـعم علیه إذا کـان معـدوما فیلزم صـدق قولنا لیس بعض اللاجوهر بلا حیوان بانتفاء ذلک البعض(۳) و کذلک الحال فی نقیضی المتساویین فیصدق بعض اللاجسم لیس بلا متحیز لانتفائه فی نفسه و تزلزل بذلک قاعده تعاکس الأعمیه و الأخصیه فی نقیضی الأعم و الأخص و ینثلم الحکم بتساوی نقیضی المتساویین و انعکاس الموجبه

۱- لأـن مفـاد عقـد الوضـع فی المحصوره أن کـل مـا وجـد و صـدق علیه عنوان کـذا فهو کـذا و فی الطـبیعه لیس الحکم علی المصداق و فی الشخصیه لیس الموضوع إلا المصداق، س ره

۲- لمـا کان احتمال الکلی المنطقی سـخیفا فالمراد بکلیه الجیم الکلی العقلی- لیسـتقیم التردیـد کما أن المراد بالجیم الکلی هو الکلی الطبیعی لکن لا من حیث التحقق فی ضمن الأفراد، س ره

۳- فبعض اللاجوهر الذی هو المعدوم المطلق إذ لیس موجودا لا یصیر موضوع الإیجاب لیصدق کل لا جوهر لا حیوان و یکون نقیض الأـخص أعم و نقیض الأـعم أخص- بخلاـف السـلب فـإنه صـادق مع انتفاء الموضوع فی نفسه فإذا صـدق النقیض أعنی لیس بعض اللاجوهر لا حیوان کذب العین، س ره

الكليه كنفسها عكس النقيض و غيرها مما في القاعده الميزانيه بنقائض المعاني الشامله.

و أجابوا عنه في المشهور بأن أخذوا الربط في السوالب(۱)(۲) على أنه إيجاب لسلب المحمول و فصلوا الموجبه السالبه المحمول عن الموجبات في استدعاء وجود الموضوع و ألحقوها بالسوالب في عدم الاستدعاء له(۳) و خصصوا الأحكام بما عدا نقائض الطبائع العامه و جميع هذه الآراء من مجازفات المتأخرين المتشبهين بالحكماء- من المقلدين الذين ليس لهم قدم راسخ في العلم و العرفان.

و سبيل الحكمه في فك ذلك العقد ما أشرنا إليه سابقا أن أعميه السالبه عن الموجبه في باب استدعاء الوجود للموضوع و عدمه ليست بحسب الشمول الأفرادي- بل بحسب التناول الاعتباري أي لا بمعنى أنهما بحيث يكون إحداهما تصدق على فرد من الموضوع حيث تكذب عنه الأخرى بل بمعنى أن إحداهما تصدق على شي ء باعتبار لا تصدق عليه الأخرى بذلك الاعتبار و إن كان الموضوع فيهما جميعا مما يلزم أن يكون موجودا بنحو من الأنحاء و إن الإيجاب سواء كان عدوليا أو تحصيليا- يقتضي ثبوت الموضوع بالوجه المقرر المفصل في موضعه ففي مطلق العقود لا بد من مطلق الثبوت عينيا أو عقليا أو تقديريا و ما يصدق الحكم معه في السوالب هو ما يقابله- و بذلك تنحسم ماده الشبهه فتصدق تلك الأحكام حقيقيه و اللازم وجود موضوعاتها بحسب الفرض و التقدير و مطابق الحكم و مصداق العقد فيها إنما هو كون عنوان الموضوع بحيث لو تحقق في شي ء أو صدق عليه(۴) تحقق فيه أو صدق عليه المحمول

۱- في بعض النسخ في السوالب المحمول،

۲- الأولى كما في الأفق المبين في العقد بدل السوالب المحمول ثم قد مر في مباحث الإمكان منا ما يتعلق بهذا المقام، س ره

۳- هذا الإلحاق غير جيد لأن السالبه المحمول باعتبار سلب الربط المعتبر فيها أولا و إن لم يقتض وجود الموضوع إلا أنها باعتبار ربط السلب المعتبر فيها ثانيا- يقتضيه كما لا يخفى، س ره

۴- الأول في العموم و الخصوص أو التساوي بحسب التحقق كما في الحياه و النطق أو الإنسانيه و النطق و الثاني فيما بحسب الحمل كما في الحيوان و الناطق و الإنسان و الناطق. و حاصل تحقيقه في الجواب أنه يصدق مثلا- كل لا- شي ء لا ممكن بالإمكان العام إيجابا إذ كل مفهوم و لو مثل النقائض الشامله له وجود و لو فرضا بمعنى تقدير العقل- و إن لم يكن بمعنى تجويز العقل فيمكن عقد الإيجاب العدولي أو إيجاب سلب المحمول- أو إيجاب سلب الموضوع أو إيجاب سلب الطرفين و قد علمت أن أعميه السالبه عنده قده بحسب الاعتبار فقط، س ره

و إنما يلزم الوجود الخارجى أو الـذهنى لو حكم فى تلك القضايا بثبوت المحمول للموضوع فى العين أو فى العقل على البت و ليس هكـذا و العمومية بين المفهومين- ليس معناهـا و مقتضاهـا إلا كون أحـدهما بحيث لو وجـد فى ماده وجـد الآخر فيها كليا دون العكس و المساواه كونهما كـذلك من الجانبين كليا و ليس فى ذلك لزوم الاجتماع- فى ماده ما بحسب الواقع بالفعل و لا شبهه لرجـل منطقى أن الأمر فى تلك الطبائع الشامله على هـذه الشاكله كيف و الكلى الـذى يجرى عليه هـذه الأحكام ليس مفهومه مما يحتاج إلى وجود فرد له فى العين أو فى النفس و كذا حاله مع عروض تلك النسب و أحكامها له بالقياس إلى كلى آخر فى عدم توقفها على وجود موضوعات الأحكام فى شى ء من الأوعيه و المواطن

و منها أنه صدق قولنا كل ممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان العام

و هـذا ظاهر و صدق أيضا قولنا كل ما ليس بممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان العام لأنه إما واجب بالذات أو ممتنع بالـذات و كـل منهما ممكن عام- فلو وجب أن يكون نقيض العام مطلقا أخص من نقيض الخاص كـذلك يلزم المقـدمه الأولى كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص و صار صغرى للمقدمه الثانيه- ينتج كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام و أنه تناقض مستحيل و كـذلك يلزم الثانيه كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص و صار صغرى للأولى ينتج أيضا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام و إنه تناقض.

و أجاب عنه الحكيم الطوسى ره بأن الممكن العام ينقسم إلى قسمين هما مانعا الجمع و الخلو(۱) و إذا أطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجا

۱- القسمان ضروره أحد الطرفين من الوجود و العدم و لا ضرورتهما و لا شك أنها منفصله حقيقيه لكونها نقيضين لا يمكن ارتفاعهما و لا اجتماعهما و فى الأفق المبين قد نقل السيد المحقق الداماد قده هما مانع الخلو دون الجمع و قوله فسلبه يكون خارجا عن النقيضين أظهر فيما نقله المصنف قده و على ما فى الأفق المبين هما سلب ضروره العدم كما فى الواجب تعالى و سلب ضروره الوجود كما فى الممتنع فجواز اجتماع السلبين كما فى الممكن بالإمكان الخاص كما أشار إليه بقوله دون الجمع و معنى كون سلب الإمكان العام خارجا عن النقيضين أنه لما كان سلب ضروره كل من الوجود و العدم أعم من ضروره الآخر و لا ضرورته كان سلب سلبها مساوقا لسلب الضروره و اللاضروره جميعا لأن رفع الأعم مستلزم لرفع الأخص فلزم من سلب الإمكان العام سلب ضروره الوجود و لا ضرورته و سلب ضروره العدم و لا ضرورته، س ره

عن النقیضین و إذا تقرر ذلک فنقول القیاس الأول من القیاسین المذکورین و هو قولنا کل ما لیس بممکن عام فهو لیس بممکن خاص و کل ما لیس بممکن خاص فهو ممکن عام لیس فیه الحد الأوسط مکررا لأن المراد بما لیس بممکن خاص فی الصغری ما هو خارج عن النقیضین معا و فی الکبری ما هو داخل فی أحدهما و أما القیاس الثانی و هو قولنا کل ما لیس بممکن عام فهو ممکن خاص و کل ما هو ممکن خاص فهو ممکن عام فصغراه کاذبه لأن عکس نقیض قولنا کل ما لیس بممکن خاص فهو ممکن عام لیس هو هذه الصغری بل عکس نقیضه أن کل ما لیس بممکن عام فهو لیس لیس بممکن خاص و المراد منه ما هو خارج عن النقیضین- لا الممکن الخاص الذی هو داخل فی أحدهما فأعید القول فی السؤال بأن الخارج عن النقیضین الذین یعبر عنه بلیس(۱) لیس بشی ء أصلا فلا یمکن أن یحمل علیه شی ء حتی یکون أخص من شی ء فإذن کیف یکون ما لیس بممکن خاص أعم منه- فأفاد الجواب مثنی بأن ما لیس بممکن خاص یصدق مع الذی لیس بشی ء أصلا الذی یعبر عنه بأنه لیس و مع الداخل فی طرفی النقیض أی الواجب بذاته و الممتنع بذاته- و لا یراد بکونه أعم إلا هذا(۲).

۱- کذا فی النسخ الأسفار و الصواب ما فی الأفق المبین الذی یعبر عنه بلیس بممکن عام لیس بشی ء و کذا فی ما بعد أعنی الذی یعبر عنه بأنه لیس بممکن عام و مع الداخل، س ره

۲- و الحاصل أن العموم و الخصوص بحسب التحقق لا- بحسب الحمل حتی یقال لا- یمکن أن یحمل علیه شی ء حتی یکون أخص عن شی ء و القرینه علیه استعمال کلمه مع فی الموضعین دون علی، س ره

و بعض ساده أعاظم الحكماء أدام الله علوه فصل الكلام فی هـذا المقام قائلا- بأن الإمكان العام هو ما يلازم سـلب ضـروره عدم الشـی ء فإنه سـلب الضـروره عن الجانب المخالف و الجانب المخالف إما عدم ما يتصف بذلک الإمكان أعنی النسـبه- إن كان الإمكان جهه أو عـدم ذات الموضوع أعنی انتفاءه فی نفسه إن كان الممكن هو المحمول و ضـروره عـدم كل مفهوم هی امتناع ذلـک المفهوم فالإمكـان العام سـلب امتناع ذات الموضوع أو سـلب امتناع الوصف العارض له و هو النسـبه و علی التقـديرين لا يصـدق الممكن العـام علی الممتنع و جمهور الناس(۱) يضـعون أن الجـانب المخـالف هو مـا يخالف الواقع من طرفی الوجود و العـدم فالمخالف فی الواجب هو العـدم و فی الممتنع هو الوجود و الممكن يقع عليهما فإن أريد بالممكن العام المعنی الأول لم يصـدق قول المشـكک الممتنع بالـذات ممكن عام و إن أريـد ما يوضع عند الأكثرين- فيقال إما أن يعتبر فی كل من الواجب و الممتنع ضروره أحد الطرفين فقط فيكون ما ليس بممكن خاص منقسما إلی ثلاثه أقسام واجب و ممتنع و ضروری الطرفين- فلا يصح حينئذ أن ما هو ضـرروی الطرفين مسـلوب الضـروره عما هو غير واقع من طرفيه- و إما أن يعتبر فی كل منهما ضروره أحد الطرفين بلا شـرط آخر من اعتبار ضـروره الطرف الآخر أو عدمها فلا يصح(۲) أن كل ممتنع مسـلوب الضروره عما هو غير واقع من طرفيه إذ ضروری الطرفين ممتنع و ليس يصح فيه ذلک.

و صـاحب دره التـاج أراد منـاقضه قولهم كـل مـا ليس بممكن بالإمكان الخاص- فهو ممكن بالإمكان العام بأنه لا يصـدق علی الماهيه من حيث هی هی الممكن بالإمكان الخاص و لا يصدق عليها من تلک الحيثيه الممكن بالإمكان العام أيضا.

۱- من المنطقيين و الأول من العامه و قد مر تفصيل ذلک عند البحث عن معانی الإمكان، س ره

۲- أی إذا كـان تعريف الممتنع هكـذا يصـدق الممتنع علی ضـروری الطرفين- و ليس داخلا فی الكليه أعنی قولهم كـل ممتنع مسـلوب الضـروره فيكون هذا منافيا لكلامهم و إلا فعلی فرض كون الممتنع ضروری أحد الطرفين لا بشرط لا بد أن يصدق كل ممتنع ضروری أحد الطرفين لا بشرط و ضروری الطرفين أيضا كذلک، س ره

و هـذه المنـاقضه غير مرضـيه إذ المراد التصادق بحسب نفس الأمر و إن لم يكن بحسب بعض مراتب الماهيه فی نفس الأمر من الاعتبارات العقليه

فصل (۱۱) فی أن العدم الخاص بنحو هل يجوز اتصاف الواجب بالذات به

اشاره

المشـهور من أقوال الحكمـاء أن بعض أنحـاء الوجود بخصوصه مما يمتنع بالنظر إلی الحقيقه الواجبيه و ذلک مما لا ينافی كونه واجب الوجود بالـذات كمـا أن امتناع نحو من الوجود للممكن لا يخرجه عن حـد الإمكان الـذاتی و لا ينافيه بل يؤكـده و يقرر إمكانه و كـذلک امتناع نحو من العـدم بخصوصه بالقياس إلی ذات الممكن- مما لا يأبی عنه طبيعه الممكن و مفهوم الإمكان و كـذا امتناع بعض أنحاء العـدم بالقياس إلی الممتنع بالذات كالعدم المسـبوق بالوجود أ و لا يری أن أنحاء الوجودات الإمكانيه- مما يمتنع اتصاف الواجب تعالی به و كذا الوجود الحادث و الوجود الزائل و الوجود الجسـمانی و الوجود الحلولی و العرضـی و بالجمله الوجود اللاحق و إنما ذلک لخصوصيات القيود النقصانيه و الأوصاف العدميه و أن بعض أنحاء الوجود يمتنع علی بعض الممكنـات و بعضـها علی الجميع أمـا الثـانی فكـالوجود الواجبی علی الجميع و أمـا الأـول فكالوجود الجوهری علی الأعراض و الوجود المفـارقی علی المـادی و الوجود القـار علی الغير القـار و كـذا يمتنع علی الغير القار بالـذات بحسب الماهيه أن يكون له عدم سابق علی وجوده أو وجود بعد عدمه أو عدم بعد وجوده- قبليه و بعديه مقدره زمانيه لا اجتماع بحسـبهما بين القبل و البعد و إن لم يمتنع الوجود و لا العدم المطلقين عليه و كذا العدم(۱) الذی هو رفع الوجود المتحقق فی وعاء

۱- فإن ذلک الوجود بما هو واقع فی الـدهر أو بما هو تجلی الحق أو علمه الذی لا يتغير ممتنع الارتفاع ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اللَّهِ بـاقٍ، يـا من لاـ ينقص من خزائنه شـی ء و قـد مر ذلـک فی بحث امتنـاع إعـاده المعـدوم و فی مبـاحث الإمكـان فی البحث المعنون له، س ره

الواقع بعد اعتبار وقوعه و تحققه عن موضوعه بحسب ما هو فيه من الجهات و الاعتبارات الزمانيه و المكانيه و الوصفيه ممتنع على كافه الممكنات امتناعا وصفيا لا ذاتيا.

نقد و تلويح:

أما أن بعض أنحاء الوجود يمتنع على الواجب بالذات من حيث كونه مصحوبا بالقصور و النقص فمما لا شبهه فيه و أما امتناع اتصاف الواجب تعالى به من حيث كونه وجودا ما مطلقا فمنظور فيه كيف و الوجود بما هو وجود طبيعه واحده بسيطه لا اختلاف فيها إلا من جهه التمام و النقص و القوه و الضعف و النقص و الضعف مرجعهما إلى العدم فكل مرتبه من مراتب الوجود يكون دون المرتبه الواجبيه فهى ذات اعتبارين اعتبار سنخ الوجود بما هو وجود و اعتبار عدم بلوغه إلى الكمال و نزوله عن الغايه فبأحد الاعتبارين يمتنع اتصاف الواجب تعالى به و بالآخر يجب أما الأول فظاهر و أما الثانى فلأن واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات كما مر.

و أيضا نقول لو امتنع طور من أطوار الوجود عليه تعالى باعتبار طبيعه الوجود- مع قطع النظر عن خصوصيه قيده العدمى لزم أن يتحقق فى ذاته جهه امتناعيه بالقياس إلى طبيعه الوجود بما هو وجود مع الجهه الوجوبيه التى كانت له فيلزم تركيب الجهات(۱) و الاعتبارات فى ذاته بذاته تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا.

لا يقال هذا النحو من التكثر و الاختلاف لو استحال عليه تعالى من أجل كونه- مستلزما للتركيب فى ذاته على ما قررت للزم مثل هذا التركيب فيه أيضا من اعتبار جهتى وجوب الوجود و امتناع العدم.

۱- إن قلت العدم و لا سيما شدته و هى الامتناع نفى محض و باطل صرف فكيف يتحقق التركيب- قلت هذا سؤال عامى إذ التركيب يستدعى سنخين و أى سنخ أبعد عن الوجود من العدم بل لا تركيب إلا حيث يكون وجود و عدم أو وجدان و فقدان إذ فيما عداهما كوجود و وجود يتحقق أصل محفوظ و سنخ باق يرتفع التكثر بوجه و لو كان كثره فمرجعها إلى الوجود و العدم بالحقيقه و الماهيه أيضا راجعه إلى العدم و التركيب الذى يؤخذ محذورا فى قاعده البسيط كل الوجود ليس إلا هذا و سنوضح ذلك بوجه أبسط، س ره

لأنا نقول هذان الاعتباران غير مستلزمين للتركيب بوجه لعدم تخالف الجهتين فيهما بخلاف ما نحن بصدده و الفرق بين القبيلين متحقق لأن حيثيه وجود الوجود هاهنا هی بعينها حيثيه امتناع العدم بلا تغاير و اختلاف لا فی الذات و لا فی الاعتبار- لأن ذاتا واحده بحسب صرافه وحدتها و بساطتها مصداق لصدق هذين المفهومين- بخلاف ما نحن فيه فإن ذاتا واحده بالقياس إلی معنی واحد لا يكون لها إضافتان متخالفتان متنافيتان بضروره من الفطره الإنسانيه(۱) و هذا الأصل من جمله الأصول التی تقرر ما نحن بصدده من كون جميع الموجودات بحسب موجوديتها رشحات- و فيوض و رقائق للوجود الإلهی و تجليات و شئونات للحق الصمدی.

و أما كون بعض أنحاء العدم ممتنعا للممكن بالذات أو للممتنع بالذات فهو أيضا محل بحث فإن العدم مما لا امتياز فيه حتی يمتنع بعضه دون بعض آخر كما مر- بل ربما كان هذه الأوصاف العدميه مما يستتبعها بعض الأوصاف الوجوديه علی سبيل الاستتباع و الاستجرار.

فالحق أن امتناع العدم المسبوق بالوجود للممتنع بالذات يرجع إلی امتناع ذلک الوجود السابق عليه فإنه إذا امتنع السابق علی شی ء امتنع اللاحق أيضا باعتبار كونه لاحقا به إذ اللاحقيه لا تنفک عن السابقيه و إذا اتصف اللاحق بالشی ء بالامتناع لا بالذات بل باعتبار اللحوق كان امتناعه تابعا لامتناع الملحوق به فيكون امتناع العدم أی عدم كان للمتنع بالذات امتناعا بالعرض.

و هاهنا شک مشهور

استصعبوه و قد سهل اندفاعه بما حققناه من أن الواجب بالذات ما يجب له طبيعه الوجود مطلقا و الممتنع بالذات ما يمتنع عليه طبيعه الوجود كذلک علی الوجه الذی بيناه و ذلک الشک هو أن الزمان إذا امتنع عليه لذاته العدم السابق و اللاحق لزم أن يكون الزمان واجب الوجود لذاته تعالی القيوم الواجب

۱- فإن هذا و إن كان أصل البسيط كل الوجودات و هو الكثره فی الوحده إلا أنه مستلزم للوحده فی الكثره التی عبر عنها بكون الموجودات رشحات للوجود الإلهی- و كيف لا يستلزمها و السنخيه معتبره بينه و بين الوجودات و هو معطيها و معطی الوجود ليس فاقدا له و هو أصلها و منه بدؤها و إليه عودها، س ره

بالذات عن التغير علوا كبيرا.

و أجابوا عنه بأن الواجب بالذات هو الذى يمتنع عليه جميع أنحاء العدم- و الزمان ليس كذلك إذ لا استحاله فى أن يكون منعدما بالكليه أزلا و أبدا.

و هذا مع أنه لا يوافق أصولهم حيث تقرر عندهم و صرحوا بأن الوجود الإمكانى يمتنع عليه تعالى يرد عليه أيضا(۱) أن الوجود الذى يكون للزمان فى مقابل العدم السابق و اللاحق يلزم أن يكون واجبا له فيلزم استغناؤه عن العله فى استمرار وجوده و من أصولهم أن الممكن كما يحتاج إلى العله فى وجوده الحدوثى- يحتاج إليها فى وجوده البقائى.

ثم تكلفوا فى الواجب عنه بأن مقابل العدم المتقدم أو المتأخر لشى ء هو رفع العدم المتقدم أو رفع العدم المتأخر و هذا المعنى أعم من الوجود الاستمرارى- لإمكان صدقه على ذلك و على عدمه رأسا أزلا و أبدا صدق رفع العدم اللاحق للزمان على عدمه المطلق.

و نحن بعون الله تعالى مستغنون عن هذه التجشمات فإن مناط الوجوب الذاتى فى فلسفتنا هو ضروره طبيعه الوجود المطلق بما هو وجود مطلق و ملاك الامتناع الذاتى هو ضروره رفع طبيعه الوجود(۲) مطلقا و تحقق طبيعه كليه من الطبائع العامه المتواطئه و إن كان بتحقق فرد من أفرادها و ارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد لها لكن الوجود ليس شموله و انبساطه من حيث عروض الكليه و العموم له بل له إطلاق و شمول بنحو آخر سوى العموم على ما يعلمه الراسخون فى العلم فوجوب حقيقته الكامله يستلزم وجوب جميع شعبه و مراتبه و فروعه و امتناع هذه الحقيقه يستلزم امتناع جميع مراتبه و أنحائه و تجلياته فالزمان بهويته الاتصاليه التى هى

۱- لا يخفى ما فيه لرجوعه إلى قولهم بأن القديم غير المسبوق بالعدم الزمانى- مستغن عن العله فهو واجب و إلا فمجرد استغناء شى ء فى جهه من جهات وجوده عن العله مع احتياج أصل وجوده لإمكانه إليها لا يخرجه عن الإمكان و الفقر الذاتى، ط
۲- يرد عليه ما أوردناه سابقا أن لازم اتصاف الرفع بالضروره هو تحقق العدم الرابط و هو ممتنع، ط

أفق التجدد و التقضی و عرش الحوادث و التغایر شأن واحد من شئون العله الأولی- و مرتبه ضعیفه من مراتب نزول الوجود فیکون أضعف الممکنات وجودا و أخس المعلومات رتبه.

و یمکن أن یجاب عن الأخیر بأن الأمر التدریجی الوجود بالذات کالزمان المتصل و ما یتکمم به کالحرکه القطعیه لیس له بقاء حتی یحتاج فی بقائه إلی سبب- بل زمان تحققه بعینه لیس إلا زمان حدوثه و هو مما سیحدث ذاته و هویته الاتصالیه شیئا فشیئا سواء کانت متناهیه الاتصال کالحرکه المستقیمه العنصریه أو غیر متناهیه کالدورات الأکریه العرشیه فإذا کانت أوقات بقاء شی ء بعینها أوقات حدوثه بمعنی أن لا بقاء له فی الحقیقه إلا التدرج فی الحصول و الانتظار فی أصل الکون فلا یسع لقائل أن یقول إن الزمان فی بقائه أ هو محتاج إلی العله أم مستغن عنها.

و لنا أیضا وجه آخر فی هدم أساس الشبهه المذکوره و هو أن وجود الزمان و الحرکه المتکممه به لیس کوجود غیرهما من الأعراض التی لها ماهیه متحصله- إذ الحرکه بما هی حرکه لیس حقیقتها و معناها إلا طلب شی ء من الکمالات و الاشتیاق إلیه(۱) و لیست هی شیئا بحیالها إنما الشی ء ما یطلب و یشتاق إلیه أو یصلح لأن یطلب و یشتاق إلیه لا ما یکون ماهیتها نفس الطلب للشی ء و الاشتیاق إلیه- و الزمان لیس إلا مقدار الطلب و الاشتیاق و عددهما فهاتان الماهیتان ما دامتا أخذتا- علی هذا الوجه الذی هو مقتضی ذاتیهما فلا یمکن الحکم علیهما بأن شیئا منهما کیف نسبه الوجود إلیه من الضروره و اللاضروره و الدوام و اللادوام و الانقطاع و اللاانقطاع- بل هما فی الاتصاف بهذه الأمور إنما یکونان علی سبیل الاستتباع و العرض و إن

۱- أی طلبا طبیعیا أو اختیاریا فیشمل أقسام الحرکه فطلب الشی ء قوه الشی ء- و قوه الشی ء بما هی قوه الشی ء لیست بشی ء و سیذکر أیضا فی مباحث الحرکه أن الحرکه تجدد المقوله فلیست شیئا بحیالها إنما الشی ء هو الأمر المتجدد و هکذا قول من یقول الوجود لا یرد علیه القسمه بأنه إما موجود أو معدوم لأنه کون الماهیه و تحققها لا أمر متحقق- إنما الأمر المتحقق هو الماهیه و إذا التفت إلی نفس الوجود فهو حینئذ لیس کون الماهیه و وجودا لها بل هو أیضا مفهوم من المفهومات، س ره

لم تکونـا مـأخوذتین علی هـذا الوجه فقـد انسـلختا عن ذاتیهمـا و صـارت کـل واحـده منهما شـیئا آخر له حکم آخر و بعـد أن استؤنف النظر فی ذاته یظهر حکمه و کونه من أی طبیعه من الطبائع

فصل (۱۲) فی أن المتوقف علی الممتنع بالذات لا یلزم أن یکون ممتنعا بالذات

اشاره

فصل (۱۲) فی أن المتوقـف علی الممتنع بالـذات لا یلزم أن یکون ممتنعـا بالـذات(۱) إن توقف شـی ء علی محـال بالـذات لا یقتضـی اسـتحاله المتوقف اسـتحاله ذاتیه- بـل إنمـا بالغیر فقط لاسـتحاله الموقوف علیه بالـذات و أما أن الموقوف علیه إن کان موصوفا کالممتنع بالـذات و الموقوف صـفه کالامتناع بالـذات کان اسـتحالته بالـذات- ملزوم اسـتحاله الموقوف بالـذات فذلک لخصوص الموصوف بما هو موصوف بالذات- و الصفه بما هی صفه کما قیل.

و أقول منشأ ذلک أن اتصاف الشـی ء بالوجود و مقابله لیس کاتصاف القابل بالمقبول و بعـدمه و لا کاتصاف عدم القابل بعدم المقبول حیث یجب أن یتـأخر الصـفه عن الموصوف وجودا کـان أو عـدما و ذلـک کاتصـاف الجسم بالبیـاض و اللابیـاض بأن یکـون للموصـوف ثبـوت و للصـفه ثبوت آخر یتفرع علیه ثم یتصف الموصوف بتلـک الصـفه بعـد تحقق ذاته بـذاته و کـذا فی اتصاف عدم الجسم بعدم البیاض فإن ثبوت الوجود لشـی ء موضوع و حمله إیاه هو بعینه ثبوت ذلک الموضوع فلا اتصاف و لا ناعتیه هاهنا إلا بحسب التحلیل العقلی کما مر تحقیقه و کذا عدمه عنه هو عباره عن عدمه فی نفسه لا عدم شـی ء آخر عنه فإذن کما أن اتصاف الوجود بالوجوب هو بعینه اتصاف

۱- بل یلزم أن لا یکون ممتنعا بالذات لأنه معلول و مناط المعلولیه هو الإمکان و معروض ما بالغیر من الوجوب و الامتناع ممکن لکنه قـدس سره قال هکـذا نظرا إلی مورد النقض بالامتناع بالذات الذی ذکره فإن التحقیق عنده فی الجواب أن الامتناع بالذات ممتنع بالذات بنفس امتناع ذلک الممتنع بالذات من حیث إنه لا عارضیه و لا معروضیه هنا- لا من حیث التوقف التعملی، س ره

الشـی ء الموجود بـذلک الوجود بـالوجوب من غیر تـابعیه و متبوعیه هناک فی نفس الأمر- إلا بحسب نحو من الملاحظه فکـذا اتصاف العدم للشـی ء بالامتناع هو بعینه اتصاف ذلک المعدوم بالامتناع و کذا حال اتصاف ذلک الوجوب بوجوب آخر و حال اتصاف ذلک الامتناع بضـروره ثبوت الامتناع و هکـذا إلی أن ینقطع بانقطاع الاعتبار العقلی- ففی جمیع هذه الأوصاف اتصاف الموضوع بصفه منها عین اتصاف وصفه بتلک الصفه أو ما یلزمه من غیر توقف و تابعیه و متبوعیه و لاحقیه و ملحوقیه.

فـالحق عنـدنا أن المتوقف علی المسـتحیل بالـذات من حیث إنه متوقف علیه لا من حیث إنه عینه یکون دائما مسـتحیلا بالغیر لا بالذات کما أن الواجب بالغیر لا یکون إلا ممکنا بالذات لا واجبا بذاته و لا ممتنعا بذاته کما مر.

و ستعلم(۱) فی مستأنف القول أن ما اشتهر بین المجادلین أن المحال مما یستلزم محالا لیس بصحیح کلیا بل إنما یصح جزئیا إذا تحقق بین المحـالین علاـقه عقلیه کمـا بین المحال بالـذات و المحال بالغیر أی الموقوف علی أمر ممتنع بالـذات فلا استلزام بین محـالین کلاهمـا مسـتحیل بالـذات کمـا لاـ استلزام بین واجبین کلاهمـا واجب بالـذات- لأن الاسـتلزام بین شـیئین لا یتحقق إلا بمعلولیه أحـدهما لا محاله إذ لا بـد فی التلازم إما کون أحـد المتلازمین عله و الآخر معلولا أو کونهما معا معلولی عله واحـده- فأحـد المتلاـزمین لاـ بـد و أن یکون معلولاـ بوجه و المعلول لا یکون إلا ممکنا بالـذات- لما تحقق أن عله الاحتیاج إلی الغیر و التوقف علیه هی الإمکان لا غیره فالممتنع بالغیر لا یکون إلا ممکنا بالذات فلا تلازم بین المحالین الذاتیین و کما لا استلزام بین محالین ذاتیین فلا استلزام بین الشی ء و ما ینافیه.

وهم و إزاحه:

و لک أن تقول إذا بطل أن یسـتلزم مفهوم ما ممکن أو محال ما ینافیه فإذن ما شأن القیاسات الخلفیه حیث یثبت بها الشی ء علی فرض عدمه و یلزم فیها الشی ء من فرض نقیضه کما یقال فی إثبات عدم تناهی الکمیه الغیر القاره بالذات أعنی الزمان إن عدمه قبل وجوده قبلیه زمانیه

۱- إلی قوله و کما لا استلزام هذا مذکور فی النسخ التی رأیناها و الصواب أنه زائد لأنه قد مر، س ره

لا يجتمع المتقدم بها مع المتأخر و كذا عدمه بعد وجوده هذه البعديه مستلزم لوجوده- و كما يقال فى إثبات تناهى الكميات القاره أعنى المقادير التعليميه بأسرها أن لا تناهيها مستلزم لتناهيها.

فيقال لك إن أردت أنه يتبين هناك أن الممتنع المفروض الوقوع لو كان حاصلا فى نفس الأمر كان عدمه واقعا فيها و لو كان المتحقق فيها هو نقيض الشى ء كان الشى ء متحققا فى نفس الأمر و أن الزمان لو كان عدمه واقعا قبل وجوده أو بعد وجوده لم يكن معدوما قبل الوجود أو بعده فذلك من الأكاذيب و المفتريات فإن تلك المفروضات لو وقعت كانت بحسب تحققها مستدعيه للوازمها مقتضيه لأحكامها و آثارها المختصه لا مناقضه لها منافيه لأحكامها و آثارها.

و إن أردت أنه يتبين بالبيانات الخلفيه أنه لو فرض شى ء من تلك الأمور مع بقاء سائر الأوضاع الممكنه و الواقعه بحالها كان يلزم هناك من فرض ذلك الشى ء مع اجتماع أوضاع أخرى ممكنه ما يسوق إلى أن هذا الفرض غير مطابق للواقع من حيث إنه فرض لأمر و نقيضه و فرض لعدم الشى ء و وجوده معا فذلك ما راموه فى تلك المواضع(١) و ليس فيها استيجاب استلزام الشى ء ما ينافيه بل استيجاب امتناع الشى ء لكون فرضه وضعا أو رفعا مؤديا إلى ما يقتضى الوجود بحسب سائر الأوضاع الواقعه أو الممكنه نقيضه ففرضه بالحقيقه مساوق لفرض اجتماع المتنافيين عند التفتيش.

و بالجمله الفرض الذى فى البيانات الخلفيه عباره عن أنه مفروض لا على أنه محقق لأنه قد فرض نفسه و إن كان مع الأمور التى يستلزم نقيضه و لو كان فرضه ذلك الشى ء على وجه أنه فرض أمر واقعى لوجب أن يوضع مع فرضه وضع جميع لوازمه و ملزوماته و رفع جميع مناقضاته و منافياته و منافيات لوازمه و منافيات ملزوماته- حتى يكون فرضه فرض أمر واقعى و ليس ما نحن فيه كذلك بل يقال فى بيان الخلف

١- حاصل الجواب أن الشى ء الواقعى لا يستلزم المنافى الواقعى و فى تلك القياسات- المنافيان مفروضان بمجرد تقدير العقل و المنافيان المجتمعان فى لحاظ الذهن من الممكنات كما يصرح به و أيضا أحد المنافيين مع أوضاع آخر استلزم الآخر، س ره

إنـا لو فرضـنا ذلـک الشـی ء و تصورناه لعلمنا تحقق نقیضه لا أنه لو تحقق هـذا الشـی ء فی الواقع لکان عـدمه متحققا فی الواقع فـإذن المسـتحیل المفروض فی العقل بحسب تمثل مفهومه فی الـذهن یحکم علیه باسـتلزام ما هو مفهوم له لاجتماع المتنافیین و مفهوم اجتمـاع المتنـافیین بما هما متمثلان فی لحاظ الـذهن لیس من المسـتحیلات بل من الممکنات کما وقعت الإشاره إلیه ثم یبین أن المفهوم الملزوم لیس عنوانـا لشـی ء من الأشـیاء الواقعه فی عـالم الإمکان(۱) فیرجع ذلک إلی الاسـتدلال بانتفاء اللازم علی انتفـاء الملزوم فیجعـل الشـرطیه بحسب الوضـع الفرضـی و نفی لازمه جمیعـا موجبـا لبطلاـن الفرض فیکـون مجموع العقد الشرطی و العقد الاستثنائی ملزوما للحکم باستحاله المفروض لا فرض المفروض فقط

تسجیل:

إنـک قـد سـمعت سابقا و تحققت أن الواجب بـذاته لا یکون واجبا بغیره فاعمل رویتک و اسـتعمل مثل ذلک البیان فی الممتنع بالـذات و احکم بأن ما یمتنع بـذاته یسـتحیل أن یمتنع بغیره و إلا لبطل امتناعه ببطلان ذلک الغیر و أیضا لا یتصور لذات واحده عدمان و لا امتناعان و لا یتصور أیضا عدم واحد و امتناع واحد لذاتین کما یتصور لذات واحده وجودان و لا وجوبان و لا وجود واحـد و ضـروره واحـده لـذاتین فقـط ظهر أن کلاـ من الوجود و البطلاـن و ضـروره الوجود و ضـروره العـدم لا یتکثر إلا بتکثر الموضوعات و لا یتحد إلا مع اتحاد الموضوع فإذن یسـتحیل أن یکون امتناع ماهیه مفروضه بحسب الذات و بحسب الغیر معا أو علی التبادل فالمستحیل بالذات یکون ضروره عدمه بحسب نفس ذاته فقط بته.

فقـد بزغ أن کـل مـا بالغیر من الوجوب أو البطلان فموضوعه الممکن بالـذات- و قـد علمت أن معنی الإمکان الـذاتی یجب أن یتصور علی وجه نسـبته إلی کـل من الوجوب بـالغیر و الامتناع بالغیر نسبه النقض إلی التمام حتی یسـتصح اتصاف الممکن بأی منهما.

۱- فی بعض النسخ بزیاده هذه العباره لکون المفهوم اللازم لیس هو عنوانا- لشی ء من الأشیاء التی هی فیه،

و ليعلم و يتذكر أن العقل كما لا يستطيع أن يطيق إشراق نور الأول تعالى- و يتعقل كنه مجده و جلاله لغايه سطوع شمس كبريائه و فرط ظهوره و فعليته كذلك لا- يقدر أن يتعقل الممتنع بالذات لفرط نقصه و بلوغه أقصى غايه النقصان إلى حيث تجاوز الشيئيه فإن الشي ء لا ينفك عن الوجود فما لا وجود له لا شيئيه له و العقل الإنساني يقدر على إدراك ماهيات الأشياء و شيئياتها و لا يقدر على تعقل الوجود الصرف الذى لا شيئيه له كما فى الواجب جل اسمه و لا على تعقل العدم الصرف- الذى لا شيئيه له أيضا بوجه من الوجوه لكن هناك لفرط الكمال و الفعليه و هاهنا لفرط النقصان و البطلان و كل ما يقرب من الأول تعالى كان يقرب منه فى ذلك الحكم- كالعقل الأول و ما يتلوه و كل ما يقرب من الممتنع كان يقرب منه فى الحكم كالهيولى الأولى و الحركه و ما يقربهما.

و ملخص القول أن من المعلومات ما وجودها فى غايه القوه مثل الواجب الوجود و يتلوه العقول المفارقه و الجواهر الروحانيه و منها ما وجوده فى غايه الضعف- شبيه بالعدم لكونه مخالطا للعدم مثل الهيولى و الزمان و الحركه و منها ما يكون متوسطا بين الأمرين و ذلك مثل الأجسام الماديه عند القوم و مثل الأجسام التى فى خيالنا عندنا إذ الجسم ما لم ينتزع صورته عن الماده نزعا ما لا يمكن العلم به كما سنحققه فى مباحث الحواس و المحسوسات و العقول البشريه ما دامت مدبره لهذه الأبدان العنصريه تعجز عن إدراك القسم الأول كما يعجز أبصار الخفافيش عن إدراك نور الشمس لأنه يبهر أبصارها و يعجز أيضا عن إدراك القسم الثانى لضعف وجود تلك الأمور و نقصاناتها كما يعجز البصر عن إدراك المدركات البعيده و الصغيره فى الغايه فأما القسم الثالث فهو الذى يقوى القوه البشريه على إدراكه و الإحاطه به كمعرفه الأبعاد و الأشكال و الطعوم و الألوان و سبب ذلك أن أكثر النفوس البشريه فى هذا العالم مقامها مقام الخيال و الحس و المدرك لا بد أن يكون من جنس المدرك- كما أن الغذاء لا بد و أن يكون من جنس المغتذى فلذلك سهل عليها معرفه هذه الأمور

فصل (١٣) فى أن حقائق الأشياء أى الأمور الغير الممتنعه بالذات يمكن أن تكون معلومه للبشر

فصل (١٣) فى أن حقائق الأشـياء أى الأمور الغير الممتنعه(١) بالذات يمكن أن تكون معلومه للبشـر ربما يوجد فى بعض الكتب أن الحقـائق المركبه يمكن معرفتهـا و ذلـك لأجـل إمكان تعريفها بأجزائها المقومه لها و أما البسائط فكلا لأنها لا يعقل حقائقها بـل الغـايه القصوى منهـا تعريفهـا بلوازمهـا و آثارها مثل أن يقال إن النفس(٢) شـى ء محرك للبـدن فـالمعلوم منه كونه محركا للبـدن فأمـا حقيقه النفس و ماهيتهـا فهى غير معلومه و يحتجون على ذلـك بـأن الاختلاف فى ماهيات الأشـياء إنما وقع لأن كل واحـد أدرك لازمـا غير ما أدركه الآخر فحكم بمقتضـى ذلك اللازم بحكم فأما لو عرفنا حقائق الأشـياء لعرفنا لوازمها القريبه و البعيده لما ثبت من أن العلم بالعله عله العلم بالمعلول و لو كان الأمر كذلك لما كان شـى ء من صفات الحقائق مطلوبه بالبرهان هذا ما قيل.

و لعل هـذا القائل لم يفرق بين العلم بوجه الشـى ء و بين العلم بالشـى ء بوجه(٣) فإن الأول يصـلح موضوعا للقضيه الطبيعيه و لا يسـرى الحكم عليه إلى أفراده فضـلا عن لوازمه القريبه و البعيده و الثانى يصـلح موضوعا للقضـيه المتعارفه و لكن يسرى الحكم عليه بشى ء إلى أفراده الحقيقيه بالذات دون أفراده العرضيه و لوازمه أو ملزوماته إلا

١- فيشمل الواجب و الممكن الخاص، س ره

٢- إن أريـد أنهـا بسـيطه بمعنى أنهـا غير مركبه من الأجزاء الخارجيه فـذلك لا ينافى تحديـدها لأن التحديـد بالأجزاء العقليه و ثبوتهـا لاـ ينـافى البسـاطه الخـارجيه كمـا فى الأـعراض التى هى بسائط خارجيه قابله للتحديـد و إن أريـد أنها بسـيطه مطلقا فهو ممنوع، س ره

٣- و كذا لم يفرق فى الثانى بين السـرايه الذاتيه و العرضـيه فحكم بعموم السـرايه- و حاصل كلامه قدس سـره هذا إيراد شـيئين على القائل منع لملازمه قياسه و خلف و تهافت فى قوله بل الغايه القصوى منها تعريف بلوازمها فإنها إذا عرفت تلك الملزومات البسيطه بوجوهها أعنى لوازمها فتلك البسائط هى المعرفات لا اللوازم و الوجوه لكونها آلات لحاظ تلك البسائط، س ره

بالعرض و سرايه الحكم على الشى ء بالذات إلى شى ء آخر بالعرض لا يوجب أن يتعدى منه إلى ثالث فكيف إلى ما بعده.

ثم يجب لك أن تعلم أن العلاقه اللزوميه بين الأشياء إنما يتحقق باعتبار وجوداتها لا باعتبار ماهياتها اللهم إلا فى لوازم الماهيات من حيث هى هى و المتمثل فى الذهن من الموجودات الخارجيه هى ماهياتها و مفهوماتها لا هوياتها الوجوديه و أشخاصها العينيه كما سبق فالمعلوم للعقل ماهيه الشى ء و المستتبع للوازمه العينيه هو وجوده العينى فلا يلزم من تعقل شى ء من الأشياء الواقعه فى العين تعقل لوازمه قريبه كانت أو بعيده و بهذا تندفع تلك الشبهه.

و قال الإمام الرازى فى المباحث المشرقيه إن الحقائق البسيطه يمكن أن تكون معقوله و برهانه أن المركبات لا بد و أن يكون تركيبها من البسائط لأن كل كثره فالواحد فيها موجود و تلك البسائط إن استحال أن تكون معقوله كانت المركبات غير معقوله بالحد و لا يمكن أيضا أن تكون معقوله بالرسم لأن الرسم عباره عن تعريف الشى ء باللوازم و تلك اللوازم إن كانت بسيطه فهى غير معقوله و إن كانت مركبه و بسائطها غير معقوله فهى أيضا غير معقوله و بالجمله فالكلام فيها كالكلام فى الملزومات فإذن القول بأن البسائط لا يصح أن يعقل يوجب القول بأن لا يعقل الإنسان شيئا أصلا لا بالحد و لا بالرسم لكن التالى باطل ظاهر البطلان فالمقدم مثله انتهى كلامه.

و فيه بحث إذ لقائل أن يقول من اعترف أن الماهيات المركبه معلومه لا يلزمه تسليم أن يكون معرفتها حاصله من معرفه بسائطها الحقيقيه إذ لا نسلم أن معرفه الشى ء المركب بحده عباره عن معرفه أجزائه و أجزاء أجزائه حتى ينتهى إلى معرفه البسيط بل حد الشى ء المركب لعله يكفى فيه معرفه أجزائه القريبه و لو بالرسم.

و أيضا لأحد أن يقول لا نسلم أن معرفه الأشياء المركبه لا بد أن يحصل من معرفه أجزائها سواء كانت قريبه أو بعيده بل ربما يعرف بوجه آخر لا بكنهها

و لا بالحد(۱) بل بالمشاهده الحضوريه(۲) أو بالرسم من جهه آثارها و لوازمها فإذا نقل الكلام إلى كيفيه معرفه تلك اللوازم و الرسوم يقال تلك اللوازم سواء كانت بسائط أو مركبات إنما يعرف بوجه من الوجوه لا بكنهها و حقائقها و من قال إن البسائط غير معقوله أراد أنها غير معقوله بحقائقها و بحسب كنهها لا أنها لا تعرف بوجه من الوجوه- و لو بمفهوماتها العامه كالشيئيه و الممكنيه و غيرهما.

بل الحق في هذا المقام أن يستفسر من القائل بكون البسائط غير معلومه- أ كان المراد من البسيط مفهوما بسيطا أو موجودا بسيطا فإن أراد بها أن العقل لا يعرف الوجود الخارجي بهويته الشخصيه بصوره عقليه مطابقه له فذلك مما له وجه(۳)

۱- إنما أتى بهما مع أن المعرفه بالحد أيضا اكتناه الماهيه و المشاهده الحضوريه أيضا يشمل الاكتناه ليقابل الأول المشاهده الحضوريه و الثاني الرسم- فقوله لا بكنهها أي لا بصوره عقليه مطابقه لها كما في العلم الحصولي و يعرف بها بداهه و ابتداء من غير أن يحصل من العلم بالأجزاء كما في التحديد و قوله و لا بالحد- أي لا بالجنس و الفصل بل بالخواص و اللوازم و أيضا لا بكنهها أي لا بالمشاهده الحضوريه التامه و قوله بل بالمشاهده الحضوريه أي في الجمله كما أن علم النفس بذاتها عند كمالها حضوري و عند نقصها أيضا حضوري، س ره

۲- لا يخفى أن معرفه الأشياء المركبه بالحد و بالرسم كليهما صحيحه في الواقع- و على مذهب الإمام الرازي و قد أبطل الإمام كليهما على مذهب الخصم فلم يحصر معرفه المركبات في معرفه أجزائها حتى يتوجه ذلك المنع و توجيه كلام المصنف قده أنه قد حمل كلام الإمام على أنه لا- يمكن معرفه المركبات بالرسم كما قال و لا يمكن أيضا أن يكون إلخ فانحصر طريق معرفتها في معرفه أجزائها و حينئذ يلزم الخلف فمنع قدس سره بما منع، س ره

۳- في تنكير الوجه إشاره إلى أن هاهنا تحقيقات أخرى فاعلم أن ما يقال أن الوجود الحقيقي لا يعلم لا يخلو عن إغراء بجهل فإن الوجود الحقيقي موضوع العلم الأعلى فكيف لا- يعلم بل العلم و المعرفه بالوجود الحقيقي ثلاثه أنحاء- أحدها العلم الحصولي و هو العلم بالماهيات الموجوده من حيث هي موجوده- فإنها علم بأنحاء الوجودات الحقيقيه بمرائي لحاظها و من هنا يقال الحدود بقدر الوجود. و ثانيها و هو أيضا حصولي العلم بحقيقه مطلق الوجود بالعنوانات المطلقه المطابقه لها مثل أنها مصداق الوجود العام و أنها الوحده الحقه و الهويه و النور و الحياه و الإراده و العشق و العلم و الإدراك و نحوها. و ثالثها معرفتها الحضوريه و هي قسمان. أحدهما كالعلم الحضوري الذي للنفس بذاتها علما غير اكتناهي فإن النفس وجود حقيقي فعلمها بها علم بالوجود إجمالا- و ثانيهما كالعلم الحضوري للنفوس المتألهه بحقيقه الوجود و هو علم الفاني بالمفنى فيه و ما يقوله الشيخ و إن أول بالوجود يحتاج إلى تفصيل و يشبه بكلام الخطباء المتقاعدين المنكرين للعلم مجلس وعظ دراز است و زمان خواهد شد، س ره

كما مر سابقا من تحقيق مباحث الوجود و إن أراد أن العقل لا- يعرف مفهوما من المفهومات البسيطه فهو ظاهر البطلان فإن العقل يدرك مفهوم الكون المصدرى- و الشيئيه و مفهوم الذى و ما و غير ذلك فإما أن يكون المعقول له من كل شى ء مفهوما مركبا أو بسيطا فإن كان مفهوما بسيطا فهو إما كنه شى ء بسيط أو وجهه- فعلى الأول عقل كنه ذلك الشى ء البسيط و على الثانى أيضا عقل كنه ذلك الوجه بعينه و إن لم يعقل كنه ذى الوجه إذ لو كان تعقل كل وجه بوجه آخر و هكذا فيتسلسل الوجوه و تعقلاتها إلى غير النهايه أو يدور فيلزم أن لا يعقل شيئا أصلا و اللازم باطل فكذا الملزوم و إن كان مفهوما مركبا كان المفهوم البسيط جزءه لا- محاله لاستحاله تركب المفهوم من مفهومات غير متناهيه متداخله و على تقدير عدم التناهى فى المفهومات- يكون المفهوم الواحد البسيط متحققا لأن الكثره و إن كانت غير متناهيه لا بد فيها من وجود الواحد لأنه مبدؤها و اعلم أن الشيخ الرئيس(۱) ذكر فى التعليقات بهذه العباره أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدره البشر و نحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص و اللوازم و الأعراض و لا نعرف الفصول المقومه لكل واحد منها الداله على حقيقته بل نعرف أنها أشياء لها خواص و أعراض فإنا لا نعرف حقيقه الأول و لا العقل و لا النفس و لا

۱- ما ذكره الشيخ و إن كان حقا فى الجمله لكن ينبغى تقييده بالعلم التفصيلى الاكتناهى بالحدود و إلا فمن البين أن إثبات الوجود الذهنى قول بتحقق العلم بماهيات محفوظه فى الوجودين بعينها و هو القول بحصول العلم بحقيقه الأشياء فى الجمله- بل نفى السفسطه و إثبات العلم الحقيقى يوجب القول بحصول العلم بحقائق الأشياء فى الجمله كما هو ظاهر بأدنى تأمل و سنذكر فى مباحث الماهيه و فى مباحث العلم- ما يتجلى به حقيقه الأمر فى المسأله بعون الله سبحانه، ط

الفلـك و لاـ النـار و الهواء و المـاء و الأـرض و لاـ نعرف أيضا حقائق الأعراض و مثال ذلك أنا لا نعرف حقيقه الجوهر بل إنما عرفنا(۱) شـيئا له هـذه الخـاصه و هو أنه الموجود لاـ فى موضوع و هـذا ليس حقيقته و لا نعرف حقيقه الجسم بل نعرف شـيئا له هـذه الخواص و هى الطول و العرض و العمق و لاـ نعرف حقيقه الحيوان بـل إنمـا نعرف شـيئا له خاصـيه الإـدراك و الفعل فإن المـدرك الفعـال ليس هو حقيقه الحيوان بـل خاصـيته و لازم له و الفصل الحقيقى لا نـدركه و لـذلك يقع الخلاف فى ماهيات الأشـياء لأـن كـل واحـد يـدرك غير مـا يـدركه الآـخر فحكم بمقتضـى ذلك اللازم و نحن إنما نثبت شـيئا مخصوصا عرفنا أنه مخصـوص من خـاصه له أو خواص ثم عرفنـا لـذلك الشـى ء خواص أخرى بواسـطه مـا عرفنـاه أولاـ ثم توصـلنا إلى معرفه إنيته كالأـمر فى النفس و المكـان و غيرهمـا ممـا أثبتنـا إنياتها لا من ذواتها بل من نسب لها إلى أشـياء عرفناها- أو من عارض لها أو لاـزم و مثـاله فى النفس أنـا رأينا جسـما يتحرك فأثبتنا لتلك الحركه محركا و رأينا حركه مخالفه لحركات سائر الأجسام فعرفنا أن له محركـا خاصا- أو له صـفه خاصه ليست لسائر المحركات ثم تتبعنا خاصه خاصه و لازما لازما- فتوصـلنا بها إلى إنيتها إلى آخر كلامه.

أقول تأويـل كلاـمه مـا أومأنا إليه و أقمنا البرهان عليه فى مباحث الوجود من أن أفراد الوجود لا برهان عليها إلا على ضـرب من الحيله برهانا شبيها باللم- حيث ذكرنا أن حقيقه كل موجود لا تعرف بخصوصها إلا بالمشاهده الحضوريه

۱- لا يخفى أنك إذا عرفت الفرق بين العلم بوجه الشى ء و بين العلم بالشى ء بوجه عرفت أنه عند معرفه ماهيه بأنها إذا وجدت فى الخـارج كـانت لا فى موضوع- يعرف الماهيه بهـذه الخاصـيه فكيف تكون مجهوله و كـذا إذا عرفت الجسم بأنه جوهر- فيه تصـحح فرض الخطوط الثلاثه المتقاطعه عرفت حقيقه الجسم لأن ذلك التصـحح مبدأ هيئه و عرفت الجوهر المأخوذ فى تعريفه المتنزل عن عمومه بهـذا الوجه و قس عليه سـائر ما ذكره و لما كان ما ذكره بظاهره باطلا بل غير مطابق لما ذكر نفسه فى كتبه- وجه كلامه فقال فيما بعد تأويل كلامه إلخ و بل على أصاله الوجود و اعتباريه الماهيه- القائل به الشيخ أيضا كل ما اعتبره العقل حاكيـا عن نفس تلـك المـاهيه و عن علـل قوامها و عن مقامها الأول فهو ذاتياتها و ذاتياتها حقيقتها فلا إشـكال فى معرفه شـيئيه الماهيه حتى يختل به كثير من القواعد، س ره

و فصول الأشياء عندنا عين صورها الخارجيه فحق أنها لا تعرف إلا بمفهومات و عنوانات صادقه عليها و تلك المفهومات و إن كانت داخله فى المفهوم المركب المسمى بالحد- المشتمل على ما يسمى جنسا و ما يسمى فصلا إلا أنها خارجه من نحو الوجود الصورى الذى به يكون الشى ء حقيقه أو ذا حقيقه و الشيخ ذكر فى بعض مواضع الشفاء ما معناه أن فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التى بها تمام ذاته و هويته و حقيقته و كذا فصول سائر الأنواع و الأجناس و الأول يسمى فصلا منطقيا- و الثانى فصلا اشتقاقيا لأنه غير محمول على النوع المركب و المحمول عليه هو المفهوم المأخوذ منه و ذلك بالحقيقه لازم من لوازمه و من هذا الموضع(۱) يعلم أن للوجود أعيانا خارجيه و ليس عباره عن مفهوم عقلى انتزاعى إضافى يتكثر بتكثر ما أضيف إليه كما زعمه المتأخرون و هذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه

فصل (۱۴) فى أقسام الممكن

الممكن(۲) ينقسم إلى ما يكون ممكن الوجود فى ذاته و إلى ما يكون ممكن الوجود لشى ء و كل ما هو ممكن الوجود لشى ء فهو ممكن الوجود فى ذاته و لا ينعكس- فإن من الممكنات ما هو ممكن فى نفسه و لا يكون ممكن الوجود لشى ء آخر بل

۱- أى مبحث عدم إمكان معرفه البسائط و مثله قوله و هذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه أى قوله إن الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدره البشر، س ره

۲- أى الممكن الخاص كما فى التقسيم الثانى إلى ممكن يكفى إمكانه الذاتى فى فيضانه و إلى ممكن لا يكفى ذلك فيه فما هو واجب الوجود لشى ء كالصور و الأعراض- ليس ممكن الوجود لشى ء بالإمكان الخاص و إن كان ممكن الوجود لشى ء بالإمكان العام- فبقى مثل وجود الثوب و الكتاب لزيد بالإمكان الخاص فلا يرد أنه إذا كانت الأعراض و الصور واجبه الوجود لشى ء فالممكن لشى ء هو الممكن فى ذاته ثم المراد بإمكان الوجود لشى ء إمكان الانطباع و الحلول فى شى ء و هو معلوم الانتفاء فى الجواهر القائمه بأنفسها و إن كانت وجوداتها فى أنفسها عين وجوداتها للعله، س ره

إما واجب الوجود لشی ء آخر كالصور للمواد و الموضوعات للأعراض أو ممتنع الوجود لشی ء كالجواهر القائمه بأنفسها.

ثم ما يكون ممكن الوجود فی ذاته فإما أن يكون إمكان وجوده كافيا فی فيضانه من علته و إما أن لا يكون.

و تحقيق هذا الكلام يحتاج إلى مقدمه و هی أن جميع الممكنات مستنده إلى سبب واجب الوجود لذاته و أنه واجب من جميع الوجوه و الحيثيات(۱) و قد فرغنا من بيانه فكل ما كان كذلك استحال أن يختص صدور بعض الأشياء منه دون بعض و أن يختص بعض المستعدات بالفيضان منه دون بعض بل يجب أن يتساوى نسبته إلى الكل و يكون عام الفيض بلا- خلل لكن البرهان قائم بأن بعض الممكنات وجد قبل بعض فی سلسله العليه قبليه بالذات و نشاهد أيضا تقدم بعض الحوادث على بعض فی سلسله المتعاقبات تقدما زمانيا فنقول هذا الاختلاف فی الإضافه و الصدور ليس من قبل الواجب الوجود بالذات بل لأجل اختلاف الإمكانات الذاتيه فی الماهيات و الاستعداديه(۲) فی القوابل فجميع الممكنات مشتركه فی أن لها إمكانا فی أنفسها و ماهياتها فإن كان ذلك الإمكان كافيا فی فيضان الوجود عليها من واجب الوجود فوجب أن تكون موجوده على سبيل الإبداع من غير تخصيص بزمان دون زمان و مع ذلك يجوز(۳) أن يكون إمكاناتها متفاوته بالأولويه و الأقدميه و الأشديه فإن إمكان العقل الثانی ليس كإمكان العقل الأول إذ وجوده يمتنع على العقل الثانی فبالحقيقه إمكانه للوجود مطلقا يتحصل فی إمكانه للوجود

۱- فيكون واجب العليه لهذا و ذاک و ذلک و بالجمله وجب استناد كل جليل و حقير و كلی و جزئی إليه لأن جميعها و مباديها وجوهه و عنت الوجوه للحی القيوم، س ره

۲- الذاتيه فی السلسله الطوليه و الاستعداديه فی العرضيه، س ره

۳- عذر للتقدم و التأخر فی قبول الوجود فيما وقع فی السلسله الطوليه مع عدم استدعائها الإمكان الاستعدادی بأن إمكانها الذاتی متفاوت أی بالعرض لوجوداتها- فإن التقدم و التأخر ذاتيان لوجوداتها و أما نفس الإمكان الذاتی فمعلوم أنه معنى اعتباری سلبی لا يقبل التشكيك و إلى هذا يشير قوله و سيأتی لک ما فی هذا المقام من الكلام، س ره

الـذی بعد العقل الأول کما أن إمکان العقل الأول إنما یکون بالقیاس إلی الوجود الذی بعد الوجود الواجب و هکذا القیاس فی سائر المبدعات و سیأتی لک ما فی هذا المقام من الکلام و إن لم یکن مثل هذه الإمکانات کافیا فی الفیضان بل لا بد مع ذلک من شـروط أخری زائـده علی أصل الماهیه حتی تصـیر مسـتعده لقبول الوجود فلمثل هـذا الممکن قسـمان من الإمکان أحـدهما ذاتی للماهیه و هو کونه بحسب الماهیه- بحال لا یلزم من فرض وجوده و لا من فرض عدمه محال و الآخر استعدادی و هو أیضا هذا المعنی(۱) بالقیـاس إلی نحو خاص من وجوده و ذلک لا یحصل إلا عنـد اجتماع الشـرائط و ارتفاع الموانع فما قیل إن هـذا معنی آخر(۲) من الإمکان لیس بصحیح- نعم هما مختلفان بالموضع کما ستعلم فی مباحث القوه و الفعل.

ثم اعلم أن تلک الشـرائط لا بـد أن تکون سابقه علی وجود هذا الممکن سـبقا زمانیا و إلا فلا یکون الحادث حادثا هذا خلف و لا بد أن یکون لحصول هذا الاستعداد من حوادث سابقه لا تنتهی إلی حد و لا بد أیضا(۳) من أمر متجدد الذات و الهویه یکون حدوثه و انقضاؤه من الصـفات الذاتیه له ثم إنه لا بد من محل لتلک الحوادث لیصـیر بسببها تام القبول لما یحدث بعده و ذلک هو الماده

۱- مراده ره من اتحـاد المعنیین إنمـا هو الاتحـاد بحسب المفهوم اللغوی و أمـا من جهه اختلاـف الآثـار و الأحکـام المؤدی إلی القول بالاشتراک اللفظی بحسب الصناعه- فلا محیص عن القول بأن هذا معنی آخر من الإمکان کما قال ذلک القائل، ط

۲- قـد ذکر قـدس سـره فی بحث الإمکـان الاسـتعدادی فروقا کثیره بین الـذاتی و الاسـتعدادی- وراء اختلافهما بالموضوع و قد ذکرناه فی أوائل هذه التعلیقه اختلاف کلماته قدس سره فی باب الإمکان الاستعدادی و التوفیق بینهما فتذکر، س ره

۳- هـذا مما یترتب علیه و یلزم منه الحرکه الجوهریه و هذا الأمر المتجدد بالذات إنما هی الصوره لا غیر و بوجه هو الآن السـیال و هو مناط التجددات و التغیرات فی دار الآخره، ن ره

المرحله الثالثه فی تحقیق الجعل و ما یتصل بذلک

فصل (۱) فی تحریر محل النزاع و تحدید حریم الخلاف فی الجعل و حکایه القول فی ذلک

الجعل إما بسیط و هو إفاضه نفس الشی ء متعلق(۱) بذاته مقدس عن شوب ترکیب و إما مؤلف و هو جعل الشی ء شیئا و تصییره إیاه و الأثر المترتب علیه هو مفاد الهلیه الترکیبیه الحملیه فیستدعی طرفین مجعولا و مجعولا إلیه و من ظن أن ذلک أیضا یرجع بالأخره إلی جعل بسیط یتعلق بشی ء واحد- کنفس التلبس أو الصیروره أو الاتصاف أو اتصاف الاتصاف أو شبه ذلک فی بعض المراتب فقط أخطأ فإن النسبه(۲) کالصیروره أو الاتصاف أو غیرهما فی النحو الأخیر من الجعل إنما یتصور بین طرفیها علی أنها مرآت لملحوظیتهما و آله لملحوظیه أحدهما بالآخر لا علی وجه یصیر ملتفتا إلیها بالذات فدخولها علی الوجه المذکور فی

۱- هذا خبر بعد خبر و بعباره أخری الجعل البسیط ما یقال له فی العربیه الجعل المتعدی لواحد کقوله تعالی جَعَلَ الظُّلُماتِ وَ النُّورَ و الجعل المؤلف الجعل المتعدی لاثنین و بعباره أخری الجعل البسیط ما یکون متعلقه الوجود المحمولی الذی هو مفاد کان التامه و المرکب ما یکون متعلقه الوجود الرابط الذی هو مفاد کان الناقصه فانقسام الجعل إلی قسمین حسب انقسام الوجود إلی قسمین یرشدک إلی مجعولیه الوجود، س ره

۲- أی الخارجیه و هذا نظیر النسبه الذهنیه فی الجعل الذهنی أعنی التصدیق- فإنها لو کانت ملتفتا إلیها بالذات لم یکن هناک حکم بل کان تصور النسبه، س ره

متعلق الجعل يكون على التبعيه لا على الاستقلال فإذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات إليها من حيث إنها فى حد ذاتها ماهيه من الماهيات ذهنيه أو خارجيه- استؤنف القول فيها هل هى فى حد نفسها مفتقره إلى جاعل أم تستغنى عنه من تلك الحيثيه و يفتقر إليه فى اتصافها بما لا يدخل فى قوامها و الحاكم فى ذلك هو البرهان النير.

نظير ذلك(۱) بحسب الكون الذهنى التصور و التصديق فإن التصور نوع من الإدراك لا يتعلق إلا بماهيه الشى ء أى شى ء كان و التصديق نوع آخر منه يستدعى دائما طرفين و هما موضوع و محمول بأن يدخل النسبه بينهما فى متعلقه على التبعيه الصرفه فأثر التصور حصول نفس الشى ء فى الذهن و أثر التصديق صيروره الشى ء شيئا- ثم إن الجعل المؤلف يختص تعلقه بالعرضيات اللاحقه لخلو الذات عنها بحسب الواقع و لا يتصور تخلله بين الشى ء و نفسه أو بين الشى ء و ذاتياته كقولنا الإنسان إنسان و الإنسان حيوان لأن كون الشى ء إياه أو بعض ذاتياته ضرورى و الضرورى مستغن عن الجاعل.

لست أقول حصول نفس الشى ء(۲) أو نفس مقوماته مستغن عن العله بالضروره إذ هو حريم التنازع بين أصحاب المعلم الأول و أتباع الرواقيين مع اتفاقهم(۳) على عدم انفكاك التقوم عن الوجود المطلق لصحه سلب المعدوم عن نفسه خلافا لطائفه من المتكلمين و قد سبقت حكايه بعض من هوساتهم.

۱- بل هذا أيضا من أفراد الجعل إلا أنه ذهنى و جاعله الذهن كما قال فأثر التصور إلخ، س ره

۲- أى حصول نفس الماهيه بالجعل البسيط كما يقول به الإشراقى، س ره

۳- أى لا يتوهمن من كلام المشاءين أصحاب المعلم الأول من أن الماهيه ليست مجعوله بل الوجود مجعول أن مرتبه التقوم منفكه عن الوجود شى ء و أن شيئيه الماهيه غير مجعوله لغناها و ثبوتها أزلا و لأجل هذا التوهم ذهب المحقق اللاهيجى إلى مجعوليه الماهيه و أنه لا يتوهم هذا فلا مضايقه فى الذهاب إلى جعل الوجود كما مر بل الوجود عندهم مقدم على الماهيه كما قال العلامه الطوسى قده و الماهيه دون الجعل لكونها اعتبارا عقليا و مع هذا مجعوله بالعرض فيكون هذه النسبه أيضا محتاجه إلى الجاعل و مجعوله له أى بالذات و إن كان بالواسطه و لذا رد عليه بأن هذا الاحتياج بالعرض، س ره

فجمهور المشاءين ذهبوا كما هو المشهور إلى أن الأثر الأول للجاعل هو الوجود المعلول و فسره المتأخرون بالموجوديه أى اتصاف ماهيه المعلول بالوجود- بالمعنى الذى ذكرناه لا أن الأثر الأول هو ماهيه الاتصاف أو ذات المعلول أو نفس الوجود لاستغناء الماهيات بحقائقها التصوريه عندهم من الجاعل.

و ذهبت طائفه أخرى من الحكماء المعروفين بالإشراقيين إلى أن أثر الجاعل و ما يبدعه أولا- و بالذات هو نفس الماهيه ثم تستلزم ذلك الجعل موجوديه الماهيه- بلا إفاضه من الجاعل لا للوجود و لا للاتصاف لأنهما عقليان مصداقهما نفس الماهيه الصادره عنه كما أن مصداق كون الذات ذاتا نفس الذات بدون الاحتياج إلى أمر آخر فإنه إذا صدرت ذات المعلول كماهيه الإنسان مثلا عن العله لا يحتاج بعد صدوره إلى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهى مستغنيه بعد صدورها عن جاعلها- عن جاعل يجعلها إياها.

و لا يتوهمن أن كون الذات ذاتا لما كان متفرعا على نفس الذات و الذات مجعوله محتاجه إلى الجاعل فيكون هذه النسبه أيضا محتاجا إلى الجاعل و مجعوله له و كذا كونها موجوده على هذه الطريقه يحتاج إلى الجعل السابق المتعلق بنفس الماهيه.

لأنا نقول فرق بين الاحتياج الناشى من الشى ء بالذات و بين الاحتياج الناشى منه بالعرض و على سبيل الاتفاق فإن صدق الذاتيات و لوازم الماهيات لا يحتاج إلى جعل جاعل و تأثير مؤثر بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا و عدما فإن كانت الذات مجعوله كانت ذاتياتها و لوازمها مجعوله بنفس ذلك الجعل و إن كانت الذات غير مجعوله كانت الذاتيات و اللوازم لها غير مجعوله باللاجعل الثابت للذات و كما أن الضروره الأزليه تدفع الحاجه إلى العله كذلك الضروره الذاتيه و الفرق بينهما بعدم الاحتياج التبعى فى الأول و ثبوته فى الثانى فالجاعل يفعل ماهيه الإنسان مثلا ثم هو بنفسه إنسان و حيوان و قابل للتعلم لا بجعل مؤلف أصلا و لا بنفس ذلك(1) الجعل

1- الأولى حذف النفس و اسم الإشاره فيكون و لا بالجعل البسيط المتعلق بالذاتيات- و اللوازم بسيطا بالذات حتى لا ينافى قوله الآتى بل الجعل البسيط يتعلق أولا بالذاتيات- اللهم إلا أن يكون المراد من نفس ذلك الجعل الواحد الأولى جعلات متعدده باعتبار متعلقاته كما ذكر عند قوله و لا يتوهمن و عدم ارتضاء المصنف بذلك لأجل أن عنده جعلا واحدا بالذات و الجعلات الأخر عنده إنما هى بالعرض و ما بالعرض له صحه السلب- و الصواب أن مقصود المصنف قده نفى الجعل التركيبى عن الذاتيات فمعنى كلامه أن الذاتيات غير مجعوله تركيبا فالإنسان إنسان بنفسه و حيوان بنفسه لا- بالجعل المركب و لا بالجعل البسيط المتعلق بنفس الماهيه و إلا لكان الإنسان إنسانا بالعله لا بنفسه، س ره

البسيط كما ظنه المحقق الدوانى و تلاميذه زاعمين أن ذلك مذهب الإشراقيين و قولهم ذاتيات الماهيات مجعوله بعين جعلها ليس معناه أن كون الإنسان إنسانا أو حيوانا- أى مصداق حملهما عليه يتعلق بجعل الجاعل إياه بل إنما راموا به إن جعل الماهيه- هو بعينه جعلها جعلا بسيطا بل الجعل البسيط يتعلق أولا بالذاتيات و المقومات ثم بالماهيه و اللوازم مترتبه عليها من دون تعلق الجعل بها بالذات و كذا الحال على قاعده مجعوليه الوجود عند المشاءين فى صيروره نفس الماهيه و صيروره نفسها إياها أو ذاتياتها و صحه سلب المعدوم عن نفسه(١) إنما يستدعى استلزام حمل الشى ء على نفسه تعلق الجعل به ذاتا أو وجودا على اختلاف القولين لا الاحتياج إليه

١- جواب عن سؤال مقدر كان قائلا يقول يصح سلب الشى ء عن نفسه فى حال العدم لصدق السالبه بانتفاء الموضوع و الصحه و الإمكان تستدعى طرفين فإذا كان أحد الطرفين ممكنا كان الطرف الآخر أعنى ثبوت الشى ء لنفسه ممكنا أيضا و إذا كان ممكنا و الإمكان مناط الحاجه إلى العله كان معللا مجعولا بخلاف الضروره الأزليه- فإن السلب لا يتطرق هناك أصلا. فأجاب بأن إمكان السلب المذكور و إن استدعى الثبوت المذكور و هذا الإمكان استدعى تعلق الجعل به ذاتا على قول الإشراقيين و وجودا على قول المشاءين إلا أنه لا يستلزم تعلق الجعل به بالذات بل بالعرض لأن جواز سلب الشى ء عن نفسه ينفى الضروره الأزليه لا الذاتيه و هى أيضا توجب الغناء فقوله لا الاحتياج أى لا الاحتياج بالذات فمجموع المصدر أعنى الاستلزام و فاعله و مفعوله مفعول تستدعى. لكن لهذا السؤال جواب أوضح و هو أن إمكان سلب الشى ء عن نفسه إنما هو فى حال العدم و هو تهافت مع أن الموجبه تستدعى وجود الموضوع و أيضا الدليل أخص من المدعى و أيضا القول بأنه إن كان سلب الشى ء عن نفسه فى حال العدم ممكنا كان ثبوته لنفسه مطلقا ممكنا ليست لزوميه فليست منتجه. ثم إن تجويز سلب الشى ء عن نفسه فى حال العدم هنا كما سيجى ء فى الاستدلال على جعل الاتصاف غير صحيح فإن قولك الإنسان المعدوم ليس بإنسان فى قوه قولك المعدوم لبس بإنسان و الحق أن استحاله سلب الشى ء عن نفسه مطلقا ضروريه و المنبه عليها أنه كما أن الوجود زائد على الماهيه كذلك العدم زائد عليها فبعد جعل الموضوع هو الإنسان المتشيى ء بشيئيه الماهيه و إن لم يتشيأ بشيئيه الوجود كيف يصح سلبها عن نفسها و إن لم يتصور شى ء أصلا فكيف يتعين بالإنسانيه ۴۰۰ و قد نقل عن الشيخ الرئيس- فى مبحث أن الواجب ماهيته إنيته أن الماهيه كيف فرضت فهى الماهيه سواء فرضت فى حال الوجود أو فى حال العدم فتذكر، س ره

فصل (۲) فی الإشاره إلی مناقضه أدله الزاعمین أن الوجود لا یصلح للمعلولیه

إن قدماء الفلاسفه لم یورثوا أخلاقهم حجه علی صحه شی ء من المذهبین- بل الظاهر أن کلا من الفریقین ادعوا بداهه دعواهم إذ لم نجد فی کلام الأوائل برهانا علی شی ء منهما بل اقتصروا علی مجرد إشارات و تنبیهات.

و ربما احتج بعض الناس علی کون الوجود غیر صالح للمعلولیه بوجوه من الدلائل- یبتنی علی کون الوجود أمرا اعتباریا و عارضا ذهنیا فلا یوصف بالذات بالحدوث و الزوال و الطریان بل الماهیه هی الموصوفه بهذه الصفات مثلا یقال الإنسان موجود و حادث أو معدوم و زائل لا الوجود إذ لا یرد علیه القمسه فکیف یمکن أن یجعل الوجود وحده هو المعلول و نحن بفضل الله و تأییده فککنا هذه العقد و حللنا هذه الإشکالات فی مباحث الوجود.

و من المتأخرین(۱) من أبطل کون الوجود معلولا بأنه لو کان تأثیر العله فی الوجود وحده لکان کل معلول لشی ء معلولا لغیره من العلل و کل عله لشی ء عله لجمیع الأشیاء و اللازم ظاهر البطلان فکذا الملزوم بیان الملازمه أن الوجود حقیقه

۱- یرد علیه النقض بأنه لو تم الدلیل لدل علی أن الماهیه أیضا لا یصلح للمعلولیه- لأنه إذا حصل زید مثلا بعد أن لم یکن فإن لم یتوقف علی شرطه حادث دام وجوده لما ذکره و إن توقف و کان المتوقف هو ماهیته علی هذا التقدیر جاز حصول عمرو عند حصول زید لحصول الشرط و حکم الأمثال واحد نعم لا یجری فی المختلفین نوعا- لکن ذلک القدر کاف فی النقض، س ره

واحـده فكانت علته صالحه لعليه كل وجود فإن الماء مثلا إذا سـخن بعد أن لم يكن متسـخنا فتلك السـخونه ماهيه من الماهيات فصـدورها عن المبـادى المفـارقه الفيـاضه- إما أن يتوقف على شـرط حادث أو لا يتوقف فإن لم يتوقف لزم دوام وجودها- لأن المـاهيه إذا كـانت قـابله و الفاعـل فياضـا أبـدا وجب دوام الفيض و إما أن يتوقف على شـرط من الشـرائط فالمتوقف على تلك الشـرائط وجود السـخونه أو ماهيتهـا- فـإن كـان المتوقف هو وجود السـخونه فهو باطـل لأن ملاقاه الماء إذا كانت شـرطا لوجود الـبروده و وجود البروده مسـاو لوجود السـخونه فمـا هو شـرط لوجود أحـدهما- يجب أن يكون شـرطا لوجود الآـخر لأـن حكم الأمثال واحد و لو كان كذلك لوجب حصول السـخونه فى الجسم عند ملاقاه الماء له لأن الماهيه قابله و الفاعل فياض و الشرط حاصل عند هذه الملاقاه فيجب حصول المعلول و يلزم من هذا حصول كل شـى ء عند حصول كل شـى ء حتى لا يختص شى ء من الحوادث بشـرط و لا بعله و كل ذلك باطل يدفعه الضـروره و العيان فظهر أن المتوقف على ذلك الشرط هو ماهيه السخونه فـإذا كـان المتوقـف على الغير هـو المـاهيه و كـل مـا يتوقـف على الغير يسـتدعى سـببا- فالسـبب سـبب للمـاهيه لاـ للوجود فعله الممكنات ليست عله وجودها فقط بل عله لماهياتها أو لهما معا انتهى كلام هذا القائل.

و هو مختل البيان متزلزل البنيان من وجوه- الأول أن الوجود و إن كان حقيقه واحده إلا أن حصصـها و مراتبها متخالفه- بالتقدم و التـأخر و الحـاجه و الغنى و قـد مر بيـان هـذا فى أوائـل هـذا الكتاب و لو كان الوجود ماهيه كليه نوعيه يكون لها أفراد متماثله لكان لهـذا الاحتجاج وجه و قد علمت أن الوجود ليس له ماهيه كليه فضـلا عن أن يكون نوعا أو جنسا أو عرضا- نعم ينتزع منه أمر مصـدرى يعرض للماهيـات عنـد اعتبـار العقـل إياهـا و هو ليس من حقيقه الوجود فى شـى ء كما مر مرارا فوجود كل ماهيه بنفس ذاته يقتضى التعين بتلك الماهيه لا بسبب زائد و مع ذلك(۱) معنى الوجود غير معنى الماهيه و إدراكه يحتاج إلى

۱- أى مع أنه يختلف باختلافها هو سنخ واحد و هى مثار الكثره و التباين، س ره

تلطف فی السر فالوجود بما هو وجود و إن لم یضف إلیه شـی ء غیره یکون عله و یکون معلولا و یکون شرطا و یکون مشروطا و الوجود العلی غیر الوجود المعلولی و الوجود الشرطی غیر الوجود المشروطی کل ذلک بنفس کونه وجودا بلا انضمام ضمائم.

و أما ثانیا فلانتقاض ما ذکره بکون الوجود الواجبی عله للمعلول الأول- لجریان خلاصه الـدلیل فیه فإنا نقول علی قیاس ما ذکره إن وجود الواجب إذا کـان عله للمعلول الأـول فهو إمـا أن یکون عله لأجل وجوده أو لأجل ماهیته و الأول غیر جائز لأن الوجود حقیقه واحـده فی الواجب و غیره من الممکنـات فإذا جاز صـدور المعلول الأول من وجود الواجب لجاز صـدوره من وجود کل من الممکنـات کالأـعراض و الحرکـات و غیرها و التالی ظاهر البطلان فالمقـدم مثله و الثانی أیضا باطل لأن الواجب لا ماهیه له غیر الوجود التـام الـذی لاـ أشـد منه و لا ینفعه القول بأن الوجود فی الواجب من لوازم ذاته و لیس عینه لنهوض البراهین القاطعه علی أن الوجود یستحیل أن یکون من لوازم الشـیئیه بـالمعنی الاصـطلاحی فقـد علم أن حقیقه الوجود بنفسه واجب فی الواجب ممکن فی الممکنـات أی غنی و مفتقر و متقـدم و متـأخر و الغنی و الفقر و التقـدم و التـأخر کالمعـانی المقومه له لاـ کـاللواحق العرضیه.

و أما ثالثا(۱) فلأن قوله ماهیه السـخونه إذا لم یتوقف علی شـرط و عله یجب دوام وجودها لأن الفاعل فیاض أبدا و الماهیه قابله دائما فیجب دوام الفیض غیر موجه و لا صـحیح فإن القائل بأن أثر الجاعل هو وجود الماهیه لا نفسـها لم یذهب إلی أن المعلول إذا کـان نفس الوجود یلزم ذلـک أن یکون للمـاهیه قوام و تحصـل دون الوجود حتی یتفرع علیه کون الماهیه عله قابلیه للوجود بل الموجود فی الخارج علی مذهبه لیس إلا الوجود بالذات و أما المسمی بالماهیه فإنما هی متحده معه

۱- قـد حمـل قـدس سره القابـل فی کلام القائل علی القابل الخارجی کما هو شأن المواد- فأورد ما أورد و لا یحرق اللسان من التفوه بلفـظ القابـل و إن قلنـا بأصـاله الوجود- فإن القابل التعملی أیضا شـی ء و أیضا یمکن کون الماهیه قابلا باعتبار ثبوتها فی علم الله تعالی کما هو مذهب الصوفیه أو مذهب المعتزله و الماهیات حصلت و تحصل بأنفسها فی الأذهان العالیه و السافله فصح إطلاق القابل علیها، س ره

ضربا من الاتحاد بمعنى أن للعقل أن يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود و يصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحكى هو الوجود و الحكايه هى الماهيه و حصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص و ليس للظل وجود آخر كما فهمناك مرارا

فصل (۳) فی مناقضه أدله الزاعمين أن أثر العله هى صيروره الماهيه موجوده

اشاره

استدل بعض المتأخرين على إثبات مذهب المشاءين بأن مناط الاحتياج إلى الفاعل هو الإمكان و الإمكان ليس إلا كيفيه نسبه الوجود و نحوه إلى الماهيه- فالمحتاج إلى الجاعل و أثره التابع له أولا ليس إلا النسبه.

و بأن الوجود لما ثبت كونه زائدا على الماهيات الممكنه فنفس تلك الماهيات لا يمكن أن يصير مصداق حمل الموجود(۱) و هل هذا إلا شاكله الماهيه بالقياس إلى الذاتيات.

و بأن سبق الماهيه ليس من الأقسام الخمسه المشهوره للسبق و قد لزم من مجعوليه الماهيه فی نفسها.

۱- يعنى أن المجعول بالذات لا بد أن يكون مستحقا لحمل الموجود بعد الجعل- و الماهيات ليست كذلك إذ بعد فرض مجعوليتها لا يصلح لحمل الموجود الحقيقى الذى هو كالمضاف الحقيقى و الأبيض الحقيقى و نحوهما إلا الموجود المشهورى إذ لا يصير الوجود عينا لها و لا جزءا و لهذا هالكه أزلا و أبدا و ما شمت رائحه الوجود سرمدا- و هذا حق متين و لكن لا يلزم منه مجعوليه الاتصاف لكونه أيضا اعتباريا فتعين الوجود للمجعوليه فهو الأصل فی المجعوليه كما هو الأصل فی التحقق. ثم هذه الوجوه ما عدا الأول فيها قصور من حيث إن مدعى المستدل إثبات مجعوليه الاتصاف و لا يلزم هذه من مجرد إبطال مجعوليه الماهيه إذ لا بد أن يبطل القولين حتى يبقى الثالث و هو مجعوليه الاتصاف و هو لم يبطل مجعوليه الوجود- مع أنها القول الفحل و المذهب الجزل و هذا من حقيه الوجود حيث لم يجر على لسان المستدل إبطال مجعوليته يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُا نُورَ اللَّهِ بِأَفْواهِهِمْ وَ اللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ، س ره

و بأن سلب الشی ء عن نفسه إذا کان وجوده عین نفسه و إن کان محالا- مطلقا- لکن فی الماهیات الممکنه إنما یستحیل مع اعتبار وجودها فقط إذ یصح سلب المعدوم عن نفسه و ربما یصدق السالبه بانتفاء موضوعها و ذات الممکن لا تأبی عن العدم فهو فی حد ذاته لیس هو(۱)

: و فی الأسماء الإلهیه(۲) یا هو یا من هو یا من لا هو إلا هو

فما لم یصر موجودا لا یصدق علی نفسه فالمحوج إلا الجاعل أولا و بالذات هو کونه موجودا لا نفس ماهیته.

و أجیب عن الأول بأن القول فی الإمکان لیس کما یصفه الجمهور(۳) بحسب

۱- و المجعول لا بد أن یصلح لأن یکون هو و هذا الوجه لا یرجع إلی الوجه الثانی لأنه کان استدلالا من مسلک الوجود و هذا من مسلک التشخص و الهویه، س ره

۲- و فی تفسیر مجمع البیان للشیخ الطبرسی علیه الرحمه و الرضوان هذا مأثور عن علی ع و لکن بدون کلمه یا من هو و قد جعله بتمامه السید المحقق الداماد قده مفتتح کتاب تقدیساته، س ره

۳- أی لو کان المراد من علیه الإمکان بمعنی سلب الضرورتین أو تساوی الطرفین للحاجه- هو الواسطه فی الإثبات لکان موجها لکن لا یتم مطلوب المستدل و کذا موجه لو کان المراد بالإمکان ما هو مصطلح المصنف قده فی الوجودات الخاصه الإمکانیه و أرید بالعلیه نفی علیه الغیر کما فی قولهم الواجب ما یقتضی الوجود لذاته لأن الفقر و التعلق بالقیوم تعالی ذاتی للوجودات و الذاتی لا یعلل و أما إذا أرید بالإمکان السلب أو التساوی المذکوران و أرید بالعلیه للحاجه الواسطه فی الثبوت فلیس موجها من أصله- لأن الإمکان بهذا المعنی إنما یحصل فی اعتبار العقل فیلزم أن یکون الممکن مجعولا فی اعتبار العقل لا غیر و أیضا لا بد و أن یکون ما به الاحتیاج محتاجا لأن نسبه العله إلی المعلول نسبه التام إلی الناقص فیلزم الإمکان بالغیر و هو باطل اللهم إلا أن لا یکون الإمکان واسطه فی العروض و لا واسطه فی الثبوت من قبیل النار لحراره الماء- بل من قبیل الشمس لها و أیضا لا بد و أن یکون المحتاج الحقیقی نفس ما به الاحتیاج- فاحدس من ذلک أن الوجود مجعول لأنه المحتاج بالذات بل نفس الحاجه و الربط و التعلق و لیتفطن اللبیب من قولهم عله الحاجه هی الإمکان أن الماهیه لیست مجعوله بالذات إذ المجعول بالذات لا بد و أن یکون فقیرا بالذات و لو کانت الماهیه فقیره بالذات- لم تفتقر إلی عله الحاجه لأن الذاتی لا یعلل و أیضا لا بد أن یکون ما فیه الاحتیاج هو المحتاج بالذات کما إذا افتقرت فی صنعه أو صنع إلی أحد فهما بالحقیقه مفتقران إلیه لا ذاتک و الکل متفقون علی أن الماهیه فی وجودها محتاجه إلی الفاعل فالوجود محتاج إلیه و مجعول بالذات و أن الإمکان ما به ظهور حاجته علی العقل و الماهیه ما به ظهور مجعولیته علیه أیضا فالمحتاج و ما به الاحتیاج و ما فیه الاحتیاج فی الواقع علی مجعولیه الوجود واحد، س ره

ما هو المشهور بل الأرفع من ذلک و قد مر تحقیقه.

و عن الثانی بأن مصداق الحمل فی الوجود نفس الماهیه لکن لا مع عزل النظر عن غیرها کما فی الذاتیات و لا مع انضمام حیثیه أخری کما فی العوارض غیر الوجود- بل من حیث إنها صادره بنفس تقررها عن الجاعل و هذه الحیثیه خارجه عن المحکوم علیه معتبره علی نهج التوقیف لا التقیید و الحاصل(۱) أن الماهیه ما لم تصدر عن جاعلها لم یحمل علیها شی ء من الذاتیات و العرضیات أصلا فإذا صدرت صدقت علیها الذاتیات لکن لا من حیث هی صدرت بل علی مجرد التوقیت لا التوقیف و صدق علیها الوجود بملاحظه کونها صادره أی بسببه و حینه.

و عن الثالث بأن سبق الماهیه علی الوجود نوع آخر من أقسام السبق ساق إلیه البرهان و یسمی السبق بالماهیه و ذاتیات الماهیات أیضا لها تقدم بالماهیه علیها- و تقدم بالطبع أیضا باعتبارین.

و عن الرابع بأن جواز سلب المعدوم عن نفسه لا- یستلزم جواز سلب الممکن مطلقا عن نفسه و عدم اعتبار الوجود لا یوجب اعتبار العدم و صدق الشی ء علی نفسه حین الوجود لا یوجب صدقه علیها بشرط الوجود فحمل الذاتیات علی الموضوع- ما دامت المجعولیه و الموجودیه و حمل الوجود و الذات فی الحقیقه الواجبیه بنفس ذاته الأزلیه السرمدیه من دون توقیت و توقیف و تقیید و بهذا الاعتبار ینحصر الهو المطلق فیه تعالی و لم یکن هو إلا هو فحمل الوجود یشابه حمل الذاتیات من وجه و یباینه من وجه.

و احتج صاحب الإشراق فی المطارحات علی مجعولیه الماهیات بالجعل البسیط- بأن الوجود لما کان من الأمور الاعتباریه فلا یتقدم العله علی معلولها إلا بالماهیه- فجوهر المعلول ظل لجوهر العله و العله جوهریتها أقدم من جوهریه المعلول.

۱- محصوله أن حمل الذاتیات علی الماهیه غیر محتاج إلی الحیثیه التقییدیه و لا- إلی الحیثیه التعلیلیه بل الوجود و الإیجاد معتبران علی التوقیت البحت کما فی الضروریه الذاتیه و الحینیه و حمل الوجود علیها غیر محتاج إلی الحیثیه التقییدیه و لکن محتاج إلی الحیثیه التعلیلیه نعم حمل الوجود علی الواجب تعالی غیر محتاج إلی شی ء حتی إلی التوقیت کما صرح به، س ره

و يقرب من ذلک ما ذكره بعض الفضلاء بأنا نعلم بالضروره أن الأثر الأول للجاعل ليس إلا الموجود المعلول و لا شک أن الموجود المعلول ليس إلا الماهيه- لأن الاتصاف بالوجود و نحوه من الأمور الاعتباريه.

و أجود منه ما قال سيدنا الأستاد أدام الله تعالى علوه و مجده من أنه لما كان نفس قوام الماهيه مصحح حمل الوجود و مصداقه فاحدس أنها إذا استغنت بحسب نفسها(۱) و من حيث أصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهه ذاتها و خرجت عن حدود بقعه الإمكان و هو باطل فإذا هی فاقره إلی فاعلها من حيث قوامها و تقررها و من حيث حمل الموجوديه عليها و هی فی ذاتها بكلا الاعتبارين فی الليس البسيط و السلب الصرف و القوه المحضه و يخرجها مبدعها إلی التقرر و الأيس بالجعل البسيط و يتبعه الوجود علی اللزوم بلا وسط جعل مؤلف هذه عبارته الشريفه نقلناها تبركا بها فی هذا الكتاب

بحث و مقاومه مع هؤلاء القوم:

اعلم أن مدار احتجاجاتهم و مبناها علی أن الوجود أمر عقلی اعتباری معناه الموجوديه المصدريه الانتزاعيه كالشيئيه و الممكنيه و نظائرهما و نحن قد بينا لک أن الوجودات الخاصه أمور حقيقيه بل هی أحق الأشياء بكونها حقائق و الوجود العام أمر عقلی مصدری- كالحيوانيه المصدريه و الفرق بين القبيلين مما لوحنا إليه آنفا و سيتضح ذلک و إذا انهدم المبنی انهدم البنيان.

ثم بعد تسليم أن الوجود أمر اعتباری لا غير لا نسلم أن مصداق حمل الوجود علی الماهيات إنما هو نفس تلک الماهيات كما قالوا و إن كان بعد صدورها عن

۱- أقول أين الاستغناء من جهه أن الشی ء دون الجعل من الاستغناء من جهه أن الشی ء فوق الجعل كما سيصرح به المصنف قدس سره فی أواخر مبحث الجعل و من يقول بأصاله الوجود جعلا و تحققا لا يعطی الماهيه تحصلا و ثبوتا منفكا عن الوجود- كالمعتزلی حتی إذا لم تكن مجعوله بحسب تقررها و ثبوتها و لم تكن فاقره من هذه الحيثيه خرجت عن حدود الإمكان فعنده أيضا نفذ الفقر فی قوام الممكن و شيئيه ماهيته بالعرض لتأخرها و سرابيتها إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ، س ره

الجاعل(۱) حتی تکون فی موجودیتها مستغنیه عن الجاعل کیف و لو کان کذلک یلزم الانقلاب عن الإمکان الذاتی إلی الوجوب الذاتی(۲) فإن مناط الوجوب بالذات عندهم هو کون نفس حقیقه الواجب من حیث هی منشأ لانتزاع الموجودیه و مصداقا لحملها علیه و مناط الإمکان الذاتی هو أن لا یکون نفس ذات الممکن من حیث هی کذلک فالممکن بعد صدور ماهیته عن الجاعل إذا کان بحیث یکون مصداقا لحمل الموجودیه بلا ملاحظه شی ء آخر معه بل مع قطع النظر عن أی اعتبار کان سوی نفس ذاته لکان الوجود ذاتیا له.

و لا یجدی الفرق بین حمل الذاتی و حمل الموجود بأن الذاتی للشی ء ما یصدق علیه بلا ملاحظه حیثیه تعلیلیه أو تقییدیه و حمل الموجود یحتاج إلی ملاحظه صدور الماهیه عن الجاعل.

لأنا نقول کون الماهیه صادره أو مرتبطه بالعله أو غیر ذلک إما أن یکون مأخوذا مع الماهیه فی کونها محکیا عنها بالوجود أو لا فإن لم یکن عاد المحذور و هو الانقلاب عن الإمکان الذاتی إلی الوجوب الذاتی و إن کان مأخوذا فیکون داخلا فی المحکی عنه بالوجود و مصداق حمل الموجود فیکون الصادر عن الجاعل(۳) و أثره المترتب علیه المجموع المسمی بالماهیه و تلک الحیثیه فلیکن وجود الماهیه تلک الحیثیه فأثر الفاعل إذن هو اتصاف الماهیه بالوجود کما هو رأی المشاءین علی المعنی المسلف ذکره.

و العجب من المحقق الدوانی مع شده تورطه فی کون الماهیه من حیث هی

۱- لأنه لا یصیر الوجود بعد الصدور عینا أو جزءا للماهیه فحمل الموجود علیها بعد کحمل المضاف علی المضاف المشهوری، س ره

۲- و أیضا یلزم انقلاب الماهیه إلی الوجود، س ره

۳- و أیضا الارتباط بالعله إن کان إضافه مقولیه لا یکون مصححا لحمل الموجود لأنها أمر اعتباری و الماهیه من حیث هی قبل الجعل و من قطع النظر عن الانتساب إلی الجاعل اعتباری أیضا بحکم العقل و اتفاق الکل و معلوم أن ضم الاعتباری إلی الاعتباری- لا- یکون مناطا للموجودیه و إن کان إضافه إشراقیه کان هو الوجود الحقیقی فهو الأصل فی التحقق و الجعل و الماهیه مفهوم منتزع منه کما هو القول المنصور، س ره

أثر الجاعل دون الوجود قال فى بعض تعاليقه إن حقيقه الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى فى ذاته عن جميع القيود و الاعتبارات فهو إذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته أعنى بذلك أن مصداق الحمل فى جميع صفاته هويته البسيطه التى لا تكثر فيها بوجه من الوجوه و معنى كون غيره موجودا أنه معروض لصحه من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى أن الفاعل يجعله- بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثيه لا بذاته بخلاف الأول.

ثم قال بعد كلام تركناه هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانيه- و هو ليس عينا لشى ء منهما حقيقه نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر- و مصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول فى الجميع زائد بحسب الذهن إلا أن الأمر الذى هو مبدأ انتزاع المحمول فى الممكن ذاته من حيثيه مكتسبه من الفاعل و فى الواجب ذاته بذاته فإنه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو فى ذاته بحيث إذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى.

و الحاصل أن موجوديه الماهيات الإمكانيه عندهم إما بانضمام شى ء إليه و هو الوجود كما هو المنقول عن المشاءين و إما بإفاده الفاعل نفس الماهيه كما هو المشهور عن الإشراقيين و إما بجعلها مرتبطه و منتسبه إلى نفسه كما هو مذهب طائفه من المتألهين و الأول باطل عند هؤلاء و الثانى بما ذكرناه فبقى و تعين لهم الثالث- فيكون المجعول كون الماهيه مرتبطه يعنى الهيئه التركيبيه فيثبت عليهم تعلق الجعل المؤلف و تخلله بين الماهيه و الوجود.

طريق آخر فى فسخ هذا الرأى لو كانت الماهيه بحسب قوام ذاتها مفتقره إلى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها فى حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتى على ذى الذاتى أى التقدم بالماهيه كما هم معترفون به فيلزم أن لا يمكن تصور الماهيه مع قطع النظر عن الفاعل و ارتباطها به و ليس كذلك فإنا قد نتصور

بعض الماهیات(۱) بکنهها مع قطع النظر عن غیرها فضلا عن الفاعل و نحکم علی الماهیه المأخوذه من حیث هی هی بأنها لیست إلا- هی فعلم من ذلک أن نفس الماهیات و الطبائع الکلیه فی ذواتها غیر متعلقه بغیرها بل التعلق مما یعرض لها بحسب حیثیه أخری سواء کانت انتزاعیه عقلیه أو انضمامیه عینیه و لا- یلزم مما ذکرنا جواز انفکاک الماهیه عن الوجود بحسب الخارج کما زعمته المعتزله أو بحسب الذهن کما هو منقول عن الصوفیه فی الأعیان الثابته علی اصطلاحهم کیف و الممکن ما لم یوجد أصلا لم یکن شیئا من الأشیاء و الشیئیه غیر منفکه عن الوجود بالبراهین القطعیه- بل کما أن فی طریقه هؤلاء- القوم الماهیه مفتقره إلی الجاعل فی نفس ذاتها لا- فی وجودها إلا بالعرض و لا یلزم منه الانفکاک بین الوجود و الماهیه کذلک نقول فی هذه الطریقه المحوج إلی السبب موجودیه الماهیه أی صیرورتها بحیث یصیر منشأ للحکم علیها بالوجود لا نفس ذاتها من حیث هی هی و لا یلزم الانفکاک المذکور

طریق آخر

الماهیات الممکنه و الطبائع الکلیه تشخصها لیس بحسب ذاتها- و إلا- لم تکن کلیه أی معروضا(۲) لمفهوم الکلی فی العقل فتشخصها إنما یکون بأمر زائد علیها عارض لها و عند القوم إن الشی ء ما لم یتشخص لم یوجد و المحققون علی أن التشخص بنفس الوجود الخاص سواء کان أمرا حقیقیا خارجیا أو انتزاعیا عقلیا(۳) لأن تلک الطبیعه الکلیه نسبه جمیع أشخاصها المفروضه إلی الجاعل

۱- اقتحام لفظ البعض للاحتراز عن الماهیات الإضافیه و جعل الفاعل فردا خفیا باعتبار شمول غیرها الوجود الذی هو ألصق شی ء بالماهیه غیر منفکه عنه فی حاق الذهن فضلا عن الخارج فکأنه قال تتصور مع قطع النظر عن وجودها فضلا عن إیجاد موجودها إیاها فضلا عن موجدها و أما الوجود الخاص فهو متقوم بالوجود المنبسط الذی هو نور الفاعل و ظهوره و قیومیته الفعلیه نسبته إلی الوجودات الخاصه- نسبه مقومات الماهیه إلی الماهیه بوجه، س ره

۲- یعنی لیس المراد الماهیه کلیه بذاتها حتی یرد أنها لا کلیه و لا جزئیه بل المراد أن حیثیه ذاتها لا تأبی عن عروض الکلیه و لو کانت مشخصه بذاتها لابت عنه، س ره

۳- لا یقال إذا کان الوجود انتزاعیا کیف یفید التشخص- لأنا نقول التشخص أیضا عند بعض بجزء تحلیلی فی الماهیه و تشخص الشی ء نفس هذیته و هویته لا أمر ینضم إلیه فهو یحصل للشی ء بوجوده و وجوده بارتباطه إلی الجاعل، س ره

نسبه واحده(۱) فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر من الجاعل فالمجعول إذن أولا و بالذات ليس نفس الماهيه الكليه بل هى مع حيثيه التعين أو الوجود أو ما شئت فسمه- لا يقال تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بأمر مأخوذ معها على وجه من الوجوه.

لأنا نقول هذا إنما يتمشى و يصح(۲) فيما إذا كان أثر الفاعل نحوا من أنحاء حقيقه الوجود لا ـ الماهيه فإن الماهيه لما كان مفهوما كليا يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل و غيره فهو من حيث ذاته إن كان متعينا موجودا لكان واجبا بالذات لما مر و إذا لم يكن كذلك فمن البين أنه إذا لم يكن بحسب نفسه متعينا موجودا فى الواقع لم يصر متعينا موجودا فى الواقع إلا بتغيير ما عما كان هو إياه فى نفسه ضروره أنه لو بقى حين الوجود على ما كان عليه فى حد ذاته و لا يتغير عما هو هو فى نفسه لم يصر متعينا موجودا و لو بالغير و التغير إما بانضمام ضميمه كالوجود و إما بكونه بحيث يكون مرتبطا بذاته إلى الغير بعد أن لم يكن كذلك بعديه ذاتيه و الأول باطل عندهم و الثانى يلزم منه انقلاب الحقيقه و هو ممتنع بالذات.

طريق آخر

القائلون بالجاعليه و المجعوليه بين الماهيات يلزم عليهم كون الممكنات أمورا اعتباريه لكون الوجود أمرا اعتباريا عندهم فليس المؤثر و المتأثر فى سلسله الممكنات إلا نفس ماهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزم كون المجعولات

۱- أى بما هى أشخاصها و بما هى أفرادها إلى الجاعل نسبه واحده فما لم يتخصص بواحد منها من قبل الجاعل لم يصدر من الجاعل هذا إنما يتصور فى صوره انحصار الماهيه فى فرد ما و إلا فالتخصص لا بد فيه من اختلاف الماده و استعدادها فافهم، ن ره

۲- قد حمل قول السائل تشخصها بنفس الجاعل على أن الفاعل سبب تشخصها الآتى منه فأجاب بهذا و لم يعبأ باحتمال آخر لقوله و هو أن يكون تشخصها بنفس الفاعل أى بانتسابها إليه كما فى طريقه ذوق المتألهين لأن تشخص الفاعل لنفس الفاعل لا دخل له فى تشخص غيره و لكلامه قدس سره معنى آخر و هو أن كون تشخص الشى ء بفاعله إنما يصح على طريقتنا من مجعوليه الوجود لأن الوجود متقوم بالفاعل لا الماهيه لملحوظيتها بدونه، س ره

و خصوصا ما سوى المجعول الأول(۱) لوازم الماهيات و لازم الماهيه عندهم اعتبارى محض ليس له تحقق أصلا تأمل.

تنبيه عرشي:

إن صاحب الإشراق و متابعيه حيث ذهبوا على وفق الأقدمين من الفلاسفه الأساطين كاغاثاذيمون و أنباذقلس و فيثاغورس- و سقراط و أفلاطون إلى أن الواجب تعالى و العقول و النفوس ذوات نوريه ليست نوريتها و وجودها زائده على ذاتها فيمكن حمل ما نقلناه عنه فى اعتباريه الوجود و تنزيل ما ذكره فى هذا الباب على أن مراده اعتباريه الوجود العام البديهى التصور لا الوجودات الخاصه التى بعينها من مراتب الأنوار و الأضواء و أن يؤول احتجاجاته على عدم اتصاف الماهيه بالوجود بامتناع عروض الوجود فى الخارج لماهيه ما لا على امتناع قيام بعض أفراده بذاتها.

لكن يشكل هذا(۲) فى باب الأنوار العرضيه التى هى وجودات عارضه فإن النور حقيقه واحده بسيطه عنده و ليس التفاوت بين أفراده إلا بالشده و الضعف و غايه كماله النور الغنى الواجبى و غايه نقصه كونه عارضا لشى ء آخر سواء كان جوهرا نوريا أو جوهرا غاسقا.

أو نقول غرضه المباحثه مع المشاءين فإنه كثيرا ما يفعل كذلك ثم يسير إلى ما هو الحق عنده إشاره خفيه كما يظهر لمن تتبع كلامه فنقول على التقدير المذكور لا يرد عليه فى باب صدور الذوات الشخصيه النوريه و مجعوليه بعضها عن بعض

۱- فإنه لازم الوجود حيث لا ماهيه للواجب تعالى على قول محققيهم و إنما كان لازم الماهيه اعتباريا لأنه يلزمها مع قطع النظر عن وجوبها و عن جاعلها و الماهيه بهذا الاعتبار اعتبارى عقلا و اتفاقا فلازمها أولى بالاعتباريه، س ره

۲- يعنى كما أن النور عنده حقيقه واحده و مع ذلك بعض أفراده قائم بذاته و بعضها عارض الموضوع فلم لا يجوز أن يكون بعض أفراد الوجود قائما بذاته كوجود الواجب تعالى و العقول و النفوس و بعضها عارض الماهيه كوجود غيرها و ظنى أن هذا التأويل أحسن من الآخرين و لا غبار عليه فإن امتناع عروض الوجود للماهيه ثابت عنده بالاحتجاجات السابقه لا بأن بعض أفراد حقيقه واحده لا يقوم بذاته و بعضها بغيره حتى يشكل بالنور- و أيضا الممتنع عروض الوجود للماهيه لا عروض وجود لوجود و أيضا الممتنع عروض وجود لماهيته لا لماهيه أخرى موجوده، س ره

جعلا- بسيطا ما يرد على المتأخرين فى مجعوليه الماهيات و الطبائع الكليه من لزوم كون الممكنات أمورا اعتباريه فإن تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصه عند المشاءين فى أن حقائقها شخصيه لا يمكن تعقلها إلا بالحضور الوجودى و الشهود الإشراقى و قد أسلفنا لك أن كل مرتبه من مراتب الوجود كونها فى تلك المرتبه من مقوماتها(۱) فيمتنع تصورها و ملاحظتها إلا بعد ملاحظه ما قبلها فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته(۲) لا يمكن تعقله غير مرتبط إلى علته فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الأول بلا انفكاك بينهما لا فى الواقع و لا فى التصور و ليست هى كالماهيات التى يمكن تصورها منفكه عما سواها بناء على أنها تكون تاره فى الخارج و تاره فى الذهن و معانيها غير معنى شى ء من الوجودين و غير ارتباطها مع الحق الأول و لا مع شى ء من الأشياء إلا أجزاؤها التى هى أيضا أمور كليه و المفهومات الإضافيه أيضا و إن كانت مرتبطه بغيرها بحسب ماهياتها لكن المربوطه و المربوط إليها فى حكم واحد فى عدم كونها مرتبطه بحسب ماهياتها إلى جاعلها و لذلك لا يمكن الحكم على شى ء من الماهيات بالوجود إلا بعد ملاحظه حيثيه أخرى غير ذاتها و معنى إمكانها تساوى نسبتى الوجود و العدم أو الصدور و اللاصدور(۳) إليها أو سلب ضرورتهما

۱- فكون الوجود العينى عينيا من مقوماته فلا يصير ذهنيا، س ره

۲- الغرض من هذا الكلام إحقاق مجعوليه الوجود و إبطال مجعوليه الماهيه- بالتبيين و التفصيل فى البرهانين السابقين- أحدهما أن المجعول بالذات لا بد أن يكون عين الارتباط و هذا حق الوجود الخاص و كما يثبت ذلك كذلك يثبت أن المجعولات لا يكون لوازم الماهيه إذ لازم الماهيه ثابت لها مع قطع النظر عن جاعلها و المجعول إذا كان وجودا كان عين الارتباط- فلم يمكن قطع النظر عن جاعله- و ثانيهما الطريق الأخير الذى هو لزوم كون ما سوى المجعول الأول لوازم الماهيه- بل أصل سوق الكلام لهذا و تبيين كون الوجود الخاص عين الربط هنا إنما هو لكون مجعولات المعلول الأول غير لازم الماهيه كما ذكرناه، س ره

۳- لما كان الصدور الحقيقى هو الوجود مضافا إلى الله تعالى كما مر أن الإيجاد الحقيقى هو الوجود كان مرجع التفسيرين واحدا و التساوى باعتبار بطلان الأولويه و من جوزها فسر الإمكان بجوازهما و التفسير بالسلب المذكور كما فى المنطقيات أحق- ثم إنه بأى معنى أخذ لا يجوز فى الوجود الخاص، س ره

إليهـا و معنى إمكـان الـذوات الوجوديه النوريه تعلقهـا بغيرهـا بحيث لو قطع النظر عن جاعلهـا لم يكن شـيئا لا وجودا و لا ماهيه أصلا فقطع النظر عن جاعلها بمنزله قطع النظر عن تجوهر ذاتها بخلاف الماهيات الكليه فإن معانيها متصوره مع قطع النظر(۱) عن غيرها و مناط العليه(۲) عند القائلين بالجعل البسـيط من الإشـراقيين هو كون الشـى ء وجودا صرفا كما فى اصطلاح التلويحات و نورا محضا على ما هو اصـطلاح حكمه الإشـراق و إن كان الموجـد الحقيقى عنـدهم هو الوجود الواجبى الـذى لا أشـد منه- أو النور الغنى الـذى لا ـ فقر له أصـلا و الوجود كمـا علمت لا يعلم إلا بالعلم الحضورى الشـهودى و كـذا النور لا يـدرك كنهه إلا بالإضافه الإشـراقيه و الحضور العينى إذ لو علم شـى ء منه بالعلم الصورى و الإدراك الذهنى يلزم انقلاب الحقيقه كما أوضـحناه فى بعض رسائلنا فإذن المعلولات الوجوديه النوريه عندهم لوازم خارجيه لعللها الجاعله جعلا بسـيطا لا لوازم ذهنيه و لم يلزم من كونهـا مجعوله لماهيـات جاعلهـا- كونهـا لوازم فى كلا ـ الوجودين حتى يلزم كونها لوازم الماهيات مع قطع النظر عن الوجودين فتكون أمورا اعتباريه و إنما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيات عللها إنيات صـرفه لا يمكن حصولها فى الذهن و قد قلنا إنها كذلك فقـد ظهر أن الماهيـات و الحقـائق على ضـربين مـاهيه هى عين الإـنيه و هى لا ـ تكـون كليه و لا ـ جزئيه بمعنى كونهـا متشخصـه بتشـخص يزيـد على ذاتها بل هى عين التشـخص فإن الوجود و التشـخص شـى ء واحـد عند المعلم الأول(۳) و جمـاعه من أهل التحقيق و العرفان و ماهيه هى غير الإنيه فهى مما تقبل الشركه و الكليه- فلوازم الضرب الأول لا تكون إلا لوازم خارجيه و ذوات شخصيه بخلاف لوازم الضرب الثانى فإنها لا تكون إلا أمورا اعتباريه كليه لا وجود لها فى الخارج كما أثبت فى

۱- إذ يتصور الماهيه مع عزل النظر عن وجودها الذى هو هى بوجه فضـلا عن الإيجاد فكيف عن الموجد لأنها أجوف خاليه عن الكل و ليست إلا هى، س ره

۲- أى إذا كان المجعول وجودا فما ظنك بالجاعل و إذا كان الوجود الصـرف الـذى هو أعم مناط العليه فما حـدسك بالوجود الصرف الذى هو الواجب بالذات الذى هو فوق التمام بل لا مؤثر إلا هو كما قال قدس سره و إن كان الموجد الحقيقى إلخ، س ره

۳- الظاهر أن يقال عند المعلم الثانى و لعل التبديل وقع من النساخ، س ره

مقامه و حقیه ما ذکرناه لا یظهر إلا بعد غور تام و تأمل کامل فی أقوالهم مع فطره سلیمه عن الآفات غیر سقیمه بذمائم الصفات.

و من الغرائب أیضا أن أکثر القائلین بالجاعلیه و المجعولیه فی الماهیات لم یجوزوا التفاوت فی أفراد حقیقه واحده جنسیه أو نوعیه بوجه من وجوه التشکیک- و بالغوا فی مناقضه هذا الرأی مع حکمهم باعتباریه الوجود و قولهم صریحا و التزاما- بتقدم ماهیه العله علی ماهیه المعلول و قد غفلوا عن أنه إذا کانت العله و المعلول- کلاهما من أنواع الجوهر کالعقل الفعال و الهیولی مثلا- یلزمهم الاعتراف بأن جوهر العله فی باب الجوهریه أقدم من جوهر المعلول و هم یتحاشون عن ذلک و سیجی ء تحقیق التشکیک علی وجه یزول عنه و به الشکوک إن شاء الله تعالی.

حکمه عرشیه:

فالحق فی هذه المسأله علی ما یؤدی إلیه النظر الصحیح هو مجعولیه الوجود بالجعل البسیط لا نفس الماهیات لعدم ارتباطها فی حدود أنفسها بالفاعل و قد بینا أن المعلول من حیث کونه معلولا مرتبط بالعله نحوا من الارتباط مجهول الکنه سواء کان الوجود ذا ماهیه تقتضی لذاتها تعلقا بماهیه من الماهیات من دون الافتقار إلی تخلل بین الماهیه و بینه أو لم یکن کذلک.

فإن قلت لم لا یکون الأثر الأول للجاعل اتصاف الماهیه بالوجود کما هو المشهور عن المشاءین بالمعنی الذی حقق أعنی متعلق الهیئه الترکیبیه(۱).

قلت هذا فاسد من وجهین- الأول أن أثر الفاعل الموجود یجب أن یکون أمرا موجودا و الاتصاف بأی معنی أخذ فهو أمر اعتباری لا یصلح کونه أثرا للجاعل.

و الثانی أن اتصاف شی ء بصفه و إن لم یتفرع علی ثبوت تلک الصفه لکن یتفرع علی ثبوت الموصوف فثبوت الماهیه قبل اتصافه بالوجود إما بنفس ذلک الوجود فیلزم تقدم الشی ء علی نفسه و تحصیل الحاصل أو بغیره فننقل الکلام إلی

۱- و فی بعض النسخ الهلیه الترکیبیه،

الوجود السابق و الاتصاف به فيتسلسل نعم لو قيل إن الأثر الصادر عن الجاعل أولا- و بالذات أمر مجمل يحلله العقل إلى ماهيه و وجود أعنى مفاد الهيئه التركيبيه كان له وجه(۱) لكن بعد التحليل نحكم بأن الأثر بالذات هو الوجود دون الماهيه لعدم تعلقها من حيث هى هى بشى ء خارج عنها.

فقد انكشف أن الصوادر بالذات هى الوجودات لا- غير ثم العقل يجد لكل منها نعوتا ذاتيه كليه مأخوذه عن نفس تلك الوجودات محموله عليها من دون ملاحظه أشياء خارجه عنها و عن مرتبه قوامها و تلك النعوت هى المسماه بالذاتيات- ثم يضيفها إلى الوجود و يصفها بالموجوديه المصدريه.

و هذا معنى ما قاله المحقق الطوسى ره فى كتاب مصارع المصارع و هو أن وجود المعلولات فى نفس الأمر متقدم على ماهياتها و عند العقل متأخر عنها فلا- يرد عليها ما أورده بعضهم من أن تقدم الصفه على الموصوف غير معقول لأنك قد علمت أن المتحقق فى نفس الأمر أولا- و بالذات ليس إلا- الوجود ثم العقل ينتزع منه الماهيه فى حد نفسه و يحمل عليها الموجوديه المصدريه المأخوذه من نفس الوجود- فما هو صفه الماهيه بالحقيقه هى الموجوديه المصدريه و ما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقى فحال الوجود و الماهيه على قاعدتنا فى التأصل و الاعتباريه بعكس حالهما عند الجمهور فهذا مما يقضى منه العجب فأحسن تدبرك.

و يقرب من ذلك ما قاله بعض المدققين من أن تأثير القدره فى الماهيه التى بعينها الموجود(۲) حتى يكون أثر الفاعل مثلا هو السواد الذى هو نفس الموجود- لا- وجوده و لا- اتصافه بالوجود و لا- حيثيه الاتصاف لكن العقل ينسب السواد إلى الفاعل من حيث إنه موجود لا من حيث إنه سواد مثلا فنقول هو موجود من الفاعل

۱- و فى بعض النسخ الهليه التركيبيه،

۲- فالمجعول عنده الموجود لا- الوجود إذ لا فرد عنده للوجود ذهنا فضلا عن الخارج- و قربه من التحقيق و ميزه عن مذهب معاصره العلامه الدوانى أن المعاصر يقول بمجعوليه الماهيه من حيث هى نفس الماهيه كما مر عند قول المصنف قده و العجب أن المحقق الدوانى إلخ و هذا المدقق يقول بمجعوليتها من حيث إنها موجوده، س ره

و لا نقول هو سواد منه أو عرض(۱) انتهى.

و هو كلام حق لو كان المعنى بالموجود فيه هو الوجود الحقيقى الموجود بنفسه لا بأمر عارض كإضافه المضاف بنفس ذاتها لا بإضافه أخرى عارضه لها و غيرها من الأشياء و هذا القائل غير قائل به بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلى شامل للجميع بديهى التصور و لا شك أن الموجود بهذا المعنى ليس أثرا للفاعل لكونه اعتباريا محضا- قال بهمنيار فى كتاب التحصيل الفاعل إذا أفاد الوجود فإنه يوجب الوجود- و إفاده الوجود هى إفاده حقيقته لا إفاده وجوده فإن للوجود حقيقه و ماهيه و كل ماهيه مركبه فلها سبب فى أن يتحقق تلك الحقيقه لا فى حمل تلك الحقيقه عليها- مثل الإنسان له سبب فى تحققه و تقومه إنسانا و أما فى حمل الإنسان عليه فلا سبب له و يشبه أن يكون الموجود الذى له عله يجب أن يكون مركبا حتى يصح أن يكون معلولا و أيضا لأن الموجود المعلول فى ذاته ممكن فيحتاج إلى أن يخرج إلى الفعل و نعنى بالمعلول أن حقيقته بذاته و مع اعتبار ذاته ليس بالفعل فكما أنك إذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلاث لا محاله فكذلك إذا تصورت وجود المعلول تصورت معه العله انتهى قوله.

و فيه وجوه(۲) من التأييد لما نحن بصدده- منها أن أثر الفاعل و ما يترتب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطه لا غير و تأثيره فى الماهيه بإفاضه الوجود عليها.

و منها التنصيص على أن حمل الذات على نفسها ليس بعله أصلا لا بعله جديده و لا بعله الوجود.

۱- إن أراد أنه لا يقال فى العرف فالحقائق لا يقتص من العرف و إن أراد أنه لا يقال إن السواد سواد من الفاعل بالجعل التركيبى فمن الذى ينكره و لكن لا يلزم مطلوبه و إن أراد أنه لا يقول العقل إن السواد بالجعل البسيط من الفاعل أى صدر منه السواد فممنوع كيف و قد ذهب جم غفير إليه، س ره

۲- بل كلما نقل عنه كلام يدل على وفور تحقيقه و استقامه سليقته و أنه حكيم صاحب التحصيل و اليد الطولى فى الحكمه نعم التلميذ سر الأستاد و هذه شنشنه أعرفها من أخزم، س ره

و منها أن وجود المعلول بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصور ذلك بدونه.

و اعلم أن مراده من الماهيه المركبه(۱) الماهيه الإمكانيه مع اعتبار الوجود لها سواء كانت فی حد نفسها بسيطه أو مركبه

شک و دفع:

ربما يتوهم متوهم أن الوجود وحده لا يمكن أن يكون معلولا لأن الوجود طبيعه واحده فلو كان تأثير العله فيه وحده لكانت عله صالحه لكل معلول مثلا سخونه الماء يحتاج فی فيضانه عن العله المفارقه إلى شرط و إلا لكانت دائمه بدوام المبدإ المفارق فالمتوقف على ذلک الشرط لو كان وجود السخونه دون ماهيتها لزم أن يتحقق وجود السخونه بتحقق ما هو شرط لوجود البروده كالماء لأن وجود البروده مساوق لوجود الحراره فما هو شرط لذلک يكون شرطا لهذا فيلزم فيضان وجود السخونه عند ملاقاه الماء لأن الماهيه قابله و الفاعل فياض و الشرط حاصل فيجب المعلول و من هذا يلزم حصول كل شیء- و هو بديهی البطلان يدفعه الحس و العيان.

و أنت بعد إتقان الأصول التی سبقت منا لا تفتقر إلى زياده تجشم لإزاله أمثال هذه الشكوک فتذكر.

تنبيه: احذر يا حبيبی من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء-

و لطيف أقاويلهم و إشاراتهم إلى المعانی الدقيقه إذ كثير من الناس لما سمع قولهم إن الجوهر جوهر لنفسه و العرض عرض لنفسه و لم يفهم المراد فظن أنهم يقولون إنها مستغنيه عن الجعل و التأثير رأسا و ليس الأمر كما توهموه و إنما قالت الحكماء هذا القول لأنک لما تأملت الوجودات و تصفحت أحوالها و لوازمها وجدت الوجودات موصوفات و ملزومات و المعانی الكليه و المفهومات الذهنيه كلها صفات

۱- و لعله لما توهم من كلامه أن الماهيات المركبه مجعوله دون البسائط كما أشار المحقق الطوسی قدس الله نفسه فی التجريد بقوله و كما يتحقق الحاجه إلى الجاعل فی المركب كذلک فی البسيط أراد المصنف قدس سره بيان مراده، س ره

و لوازم عرفت أن عله اختلاف الموصوفات الوجوديه بحسب العقل و المعرفه(۱) هی من أجل اختلاف تلک اللوازم و الصفات التی هی ذاتیات أو عرضیات و أما اختلاف تلک الصفات فهی لنفس اختلافها ذواتها و وجوداتها(۲) التی هی متخالفه المراتب کمالا و نقصا و شده و ضعفا و سبقا و لحوقا لأن الباری تعالی أبدعها مختلفه بأعیانها- لا لعله فیها بل لنفسها.

مثال ذلک أن اختلاف حال الأسود و الأبیض من أجل اختلاف السواد و البیاض- و اختلاف السواد و البیاض لذاتیهما لا لعله أخری فمن ظن أن السواد و البیاض فی کونهما مختلفین لهما عله أخری تمادی إلی غیر النهایه فالسواد و البیاض مختلفان بأنفسهما لا بصفه فیهما بل بذاتیهما اللتین هما عینا وجودیهما فهذا معنی کلامهم و لم یریدوا أن السواد مثلا لیس بجعل جاعل و لا بصنع صانع کما توهم کثیر ممن لم یرتاضوا بالعلوم الفلسفیه و سیأتیک زیاده بصیره.

توضیح فیه تلویح:

المعلول یجب أن یکون مناسبا للعله و قد تحقق کون الواجب- عین الوجود و الموجود بنفس ذاته فالفائض عنه یجب أن

۱- أی الماهیات وسائط الإثبات لاختلاف الوجودات و الوجودات وسائط فی الثبوت فلا دور، س ره

۲- إن قلت إن کان کل واحد عله مستقله لزم توارد علتین مستقلتین علی واحد- و إن کان المجموع عله لم یکن الاختلاف ذاتیا للماهیات هذا خلف- قلت قد أشار إلی تقریرین للاختلاف. أحدهما أن یقال لما کانت الماهیات اعتباریه کان اختلافها فی الواقع تبع اختلاف الوجودات و اختلاف الوجودات ذاتی و حینئذ فالجوهر جوهر لنفسه إلخ أی الجوهر- الوجودی و العرض الوجودی. و ثانیهما أن یقال اختلاف الوجودات بحسب العقل و المعرفه تبع اختلاف الماهیات- و اختلاف الماهیات ذاتی و حینئذ فالجوهر جوهر لنفسه إلخ أی ماهیه الجوهر و ماهیه العرض- تقریر آخر علی مشرب آخر هو أن یقال اختلاف الماهیات فی هذا العالم ظل اختلافها فی الأکوان السابقه و النشآت العلمیه و اختلافهما فی تلک الأکوان السابقه ظل اختلاف مفاهیم أسماء الله تعالی و صفاته تعالی و اختلافها لا مجعول بلا مجعولیه الذات المتعالیه- ثم إنه یمکن أن یوجه أیضا قولهم الجوهر جوهر لنفسه بأن ثبوت الشی ء لنفسه لما کان ضروریا کان غنیا عن العله فهذا إبطال للجعل الترکیبی لا الجعل البسیط- و قد مر هذا فی کلام بهمنیار، س ره

یکون وجود الأشیاء لا ماهیاتها الکلیه لفقد المناسبه بینها و بینه تعالی.

قال الشیخ الرئیس فی بعض رسائله الخیر الأول بذاته ظاهر متجل لجمیع الموجودات و لو کان ذلک فی ذاته تأثیرا لغیره(۱) لوجب أن یکون فی ذاته المتعالیه قبول تأثیر الغیر و ذلک خلف بل ذاته بذاته متجل و لأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجلیه محتجب فبالحقیقه لا حجاب إلا فی المحجوبین و الحجاب هو القصور و الضعف و النقص و لیس تجلیه إلا حقیقه ذاته(۲) إذ لا معنی له بذاته فی ذاته إلا ما هو صریح ذاته کما أوضحه الإلهیون فذاته متجل لهم و لذلک سماه الفلاسفه صوره فأول قابل لتجلیه هو الملک الإلهی الموسوم بالعقل الکلی فإن تجوهره بنیل تجلیه تجوهر الصوره الواقعه فی المرآه لتجلی الشخص الذی هی مثاله و لقریب من هذا المعنی قیل إن العقل الفعاله مثاله(۳) فاحترز أن تقول مثله و ذلک هو(۴) الواجب الحق فإن کل منفعل عن فاعل فإنما ینفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فیه و کل فاعل یفعل فی المنفعل بتوسط مثال یقع منه فیه و ذلک بین بالاستقراء(۵)

۱- تقییدا و تعلیلا سواء کان بالأصلح أو ذات الوقت أو غیره مما یقوله القائل بانقطاع الفیض، س ره

۲- لأن تجلیه ظهوره و ظهور الشی ء لیس مباینا عنه و إلا لم یکن ظهور ذلک الشی ء، س ره

۳- هذا مأخوذ من مشکاه ولایه سید الأولیاء و سند الأصفیاء علی ع حیث قال ع: حین سئل عن العالم العلوی صور عاریه عن المواد خالیه عن القوه و الاستعداد تجلی لها فأشرقت و طالعها فتلألأت ألقی فی هویتها مثاله و أظهر عنها أفعاله الحدیث، س ره

۴- هذا متعلق بما قبل قوله فاحترز و هو أجنبی، س ره

۵- إنما بنی بیان المسأله علی الاستقراء لأنه ره بنی معظم أبحاثه علی سلوک طریق الماهیه و أما السالک مسلک الوجود فی المسائل الفلسفیه فإنه فی فسحه فی أمثال هذه المسائل فإن کون الوجود حقیقه متأصله ذات مراتب مختلفه من حیث الشده و الضعف- ثم ارتباط ذات الضعیف بذات الشدید و افتقارها إلیه یوجب کون الضعیف رابطا فی حد ذاته بالنسبه إلی الشدید متقوما به بحسب الوجود و هو لا یتم إلا بکون المعلول- أعنی المرتبه الضعیفه تنزلا للشدیده مسانخا لها و إن شئت قلت یستلزم ذلک کون المعلول- مثالا یحکی علته و ظلا یتبعها فی الوجود، ط

فإن الحراره الناريه تفعل فی جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها و هو السخونه- و كذلک سائر القوى من الكيفيات و النفس الناطقه إنما تفعل فی نفس ناطقه أخرى مثلها بأن تضع فيها مثالها و هی الصوره العقليه المجرده و السيف إنما يضع فی الجسم مثاله و هو شكله و المسن إنما يحدد السكين بأن تضع فی جوانب حده مثال ما ماسه- و هو استواء الأجزاء و ملاستها انتهى كلامه و قال بعض العرفاء إن كل معلول(۱) فهو مركب فی طبعه من جهتين جهه بها يشابه الفاعل و يحاكيه و جهه بها يباينه و ينافيه إذ لو كان بكله من نحو يشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرا منه فكان نورا محضا لو كان بكله من نحو يباين نحو الفاعل استحال أيضا أن يكون صادرا منه لأن نقيض الشی ء لا يكون صادرا عنه فكان ظلمه محضه و الجهه الأولى النورانيه يسمى وجودا و الجهه الأخرى الظلمانيه هی المسماه ماهيه و هی غير صادره عن الفاعل لأنها الجهه التی تثبت بها المباينه مع الفاعل فهی جهه مسلوب نحوها عن الفاعل و لا ينبعث من الشی ء ما ليس عنده و لو كانت منبعثه عن الفاعل كانت هی جهه الموافقه فاحتاجت إلى جهه أخرى للمباينه فالمعلول من العله كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النوريه و يباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمه(۲) فكما أن الجهه الظلمانيه فی الظل ليست فائضه من النور و لا هی من النور لأنها تضاد النور و من أجل ذلک توقع المباينه فكيف تكون منه فكذلک الجهه المسماه ماهيه فی المعلول.

فثبت صحه قول من قال الماهيه غير مجعوله و لا فائضه من العله فإن الماهيه ليست إلا ما به الشی ء شی ء فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل و من كل شی ء و هو الجهه الظلمانيه المشار إليها التی تنزل فی البسائط منزله الماده فی الأجسام.

و قد أشار إلى ثبوت هذا التركيب فی البسائط الشيخ الرئيس فی إلهيات الشفا

۱- أی كل معلول ذی ماهيه كما فی المشاعر، س ره

۲- هذا الشوب يحكم به بمعونه الوهم و إلا فالظلمه عدم النور لا شوب لها به و بالجمله ما أفاده ذلک العارف المحقق تحقيق أنيق و السلسل الرحيق و الترياق المفيق و الله يهدی إلى سواء الطريق، س ره

حيث قال و الـذى يجب وجود لغيره دائما فهو أيضا غير بسـيط الحقيقه لأن الـذى له باعتبار ذاته فإنه غير الـذى له من غيره و هو حاصل الهويه منهما جميعا فى الوجود- فلذلك لا شـى ء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسه ما بالقوه و الإمكان باعتبار نفسه- و هـو الفرد الحقيقى و مـا عـداه زوج تركيـبى انتهى فالـذى له باعتبـار ذاته هـو مـاهيته- و الـذى له من غيره هـو وجوده و هويته منتظمه من هاتين الجهتين انتظام الجسم من الهيولى و الصوره و لهذا أسـند القوه و الإمكان إلى الماهيه استناده إلى الماده- و إن كان بين هذا التركيب و تركيب الجسم من الهيولى و الصوره فرق و كذا بين معنيى الإمكان فى الموضـعين كما سـتطلع عليه(۱) إن شاء الله تعالى.

ثم لا يختلجن فى وهمك أنهم لما أخرجوا الماهيه عن حيز الجعل فقد ألحقوها بواجب الوجود و جمعوها إليه فى الاسـتغناء عن العله لأن الماهيه إنما كانت غير مجعوله لأنها دون الجعل لأن الجعل يقتضـى تحصيلا ما و هى فى أنها ماهيه لا تحصل لها أصلا أ لا ـ ترى أنهـا متى تحصـلت بوجه من الوجوه و لو بأنهـا غير متحصـله كـانت مربوطه إلى العله حينئـذ لأـن الممكن متعلق بالعله وجودا و عـدما و واجب الوجود إنمـا كـان غير مجعول لأـنه فوق الجعـل من فرط التحصـل و الصـمديه فكيف يلحق مـا هو غير مجعول لأن الجعل فوقه بما يكون غير مجعول لأنه فوق الجعل فافهم.

و لقـد أصـاب الإمـام الرازى حيث قال إن القول بكون الماهيات غير مجعوله- من فروع مسأله الماهيه المطلقه و إنها فى أنفسـها غير موجوده و لا معدومه.

تفريع: احتياج الماهيه و الطبائع الكليه إلى أجزائها

كـالجنس و الفصـل أو كالماده و الصوره احتياج تقومى بحسب نفس قوامها من حيث هى أو بحسب قوامها موجوده و احتياجها إلى فاعلهـا و غايتهـا احتيـاج صـدورى فالأوليـان علتـان للمـاهيه سواء كـان مطلقـا أو بحسب نحو من الوجود و الأخريـان علتـان لوجودها- فإذن نسبه العليه و المعلوليه بمعنى الإصدار و الصدور إلى الماهيات لا تصح إلا باعتبار

۱- لعـل المراد الاطلاـع على الفرق بين التركيبين و أمـا فروق الإمكـانين فقـد مضت لكن مثل هـذا ليس بعزيز فى كلامه و الأمر سهل، س ره

الوجود معها بخلاف نسبتهما بمعنى التقويم و التقوم بحسب نفس الماهيه فإنها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود و العدم معها و من هذين القبيلين موقع التصديق و موقع التصور بحسب الظرف العلمى.

ثم اعلم أنه قد ذكر الشيخ فى الشفاء. فى أول فصل موضوع المنطق ليس يمكن أن ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد إلى تصديق شى ء فإن ذلک المعنى ليس حكم وجوده و عدمه(۱) حكما واحدا فى إيقاع ذلک التصديق لأن موقع التصديق عله التصديق و ليس يجوز أن يكون شى ء عله لشى ء فى حالتى وجوده و عدمه فلا يقع فى المفرد كفايه من غير تحصيل وجوده أو عدمه فى ذاته أو فى حاله له و أما التصور فإنه كثيرا ما يقع بمعنى مفرد.

و اعترض عليه العلامه الدوانى بقوله فيه بحث أما أولا فلأنه منقوض بإفادته التصور فإن المقدمات جاريه فيها و أما ثانيا فلأنا نقول هذا المفرد لوجوده الذهنى- ربما يفيد التصديق بسبب وجوده فى الذهن من غير أن يصدق بوجوده فى الذهن كما فى إفاده التصور بنفسه فظهر أن ما ذكره مغالطه و مثل ذلک غريب عن مثله هذا كلامه فى رسالته المسمى بأنموذج العلوم.

و قد علم مما ذكر الفرق بين الكاسبين من أن احتياج المطلوب التصديقى إلى مباديه و تقومه بها بحسب الصدور و الوجود لا بحسب المفهوم و التصور إذ المطلوب التصديقى النظرى مما يتصور أولا قبل إقامه الحجه عليها من دون تصور مباديه و التصديق بها بوجه من الوجوه ثم تحصل النفس بعد تصور المطلوب مباديه التصديقيه

۱- أى وجوده و عدمه المطلقين كما فى التصديق بالهليه البسيطه أو المقيدين كما فى التصديق بالهليه المركبه فالتصديق بأن النار موجوده عله للتصديق بأن الحراره موجوده و التصديق بأن الحراره ليست موجوده عله للتصديق بأن النار ليست موجوده لا تصور النار أو الحراره ساذجا لأن الماهيه ماهيه كيف فرضت موجوده أو معدومه و كذا فى التصديق بتغير العالم الموقع للتصديق بحدوثه مثلا و حينئذ فلا يرد عليه ما ذكره العلامه الدوانى و لا دخل للوجود الذهنى الذى للمفرد فى إيقاع التصديق بالوجود المطلق أو العدم المطلق و المقيدين كما لا دخل له فى ذلک فى التصديقات الكاذبه مطلقا فظهر أن هذا العلامه مغالط، س ره

و ينتقل منها إليه ثانيا بحسب التصديق فكأنها كالعلل الفاعليه لوجود الماهيه- فى نفسها أو لوجود صفه من صفاتها.

و يؤيد هذا ما قاله بهمنيار إن نسبه أولى(۱) الأوليات إلى جميع النظريات- كنسبه فاعل الكل إلى الموجودات و أما المطلوب التصورى و خصوصا الحدى- فاحتياجه إلى مباديه القريبه و البعيده احتياج(۲) تألفى و تقومه بها تقوم بحسب المفهوم و الماهيه لا بحسب الصدور و التحقق كأجزاء الحد بالنسبه إلى المحدود.

فبذلك قد تحقق الفرق بين موقع التصديق و موقع التصور و اندفع النقض و كذا المنع أيضا بأدنى تأمل و تدبر

فصل (۴) فى أن الوجود هل يجوز أن يشتد أو يتضعف أم لا

اشاره

كل من الاشتداد و التضعف حركه فى الكيف(۳) كما أن كلا من التزايد و التنقص حركه فى الكم و معنى وقوع الحركه فى مقوله هو أن يكون للموضوع فى كل آن مفروض من زمان الحركه فرد من تلك المقوله يخالف الفرد الذى يكون له فى آن آخر مخالفه نوعيه أو صنفيه أو نحوا آخر.

و ربما يعتقد أنها عباره عن تغير حال تلك المقوله فى نفسها و هو فاسد لأن

۱- يعنى قولنا النفى و الإثبات لا يجتمعان و لا يرتفعان و هذا نظير قول الشيخ فى إلهيات الشفا فصل فى بيان الحق و الصدق و الذب عن أول الأوائل فى المقدمات الحقه- ثم قال و أول كل الأقاويل الصادقه الذى ينتهى إليه كل شى ء فى التحليل حتى أنه يكون مقولا بالقوه أو بالفعل فى كل شى ء يتبين أو يبين به كما بيناه فى كتاب البرهان هو أنه لا واسطه بين الإيجاب و السلب انتهى، س ره

۲- أى من نوع الاحتياج التألفى و هو أن المحتاج و المحتاج إليه كليهما من سنخ شيئيه الماهيه فقوله و خصوصا الحدى فى موقعه، س ره

۳- لما كانت هذه البيانات على مذاق القوم كما يقول كثيرا نشترك معهم فى البدايات و نفترق عنهم فى الغايات حصر الاشتداد و التضعف فى الكيف و الآخرين فى الكم و سيأتى تحقيقه إن شاء الله تعالى، س ره

معنى التسود مثلا ليس أن سوادا واحدا يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقى- للحركه فى السواد نفس السواد كيف و ذات الأول فى نفسها ناقصه و الزائده ليست بعينها الناقصه.

و لا يتأتى لأحد أن يقول ذات الأول باقيه و ينضم إليها شى ء آخر- فإن الذى ينضم إليه(۱) إن لم يكن سوادا فما اشتد السواد فى سواديته بل حدث فيه صفه أخرى و إن كان الذى ينضم إليه سوادا آخر فيحصل سوادان فى محل واحد بلا امتياز بينهما بالحقيقه أو المحل أو الزمان و هو محال و اتحاد الاثنين من السواد أيضا غير متصور لأنهما إن بقيا اثنين فلا اتحاد و كذا الحال إن انتفيا و حصل غيرهما أو انتفى أحدهما و حصل الآخر.

فقد علم أن اشتداد السواد ليس ببقاء سواد و انضمام آخر إليه بل بانعدام ذات الأول عن الموضوع و حصول سواد آخر أشد منه فى ذلك الموضوع مع بقائه فى الحالين و عليه القياس فى التضعف.

إذا تحقق هذا فعلم أن لا حركه فى الوجود أما على طريقه القائلين باعتباريه الوجود مطلقا و تكثره بتكثر موضوعاته فقط فواضح لا يحتاج إلى البيان و أما على ما اخترناه فلما علمت سابقا أن الوجود ليس عرضا قائما بالماهيه بل هو نفس وجود الموضوع و موجوديته بل هو عين الموضوع فى نفس الأمر فكيف يسوغ تبدله مع بقاء ما هو عينه جعلا و تحققا اللهم إلا باعتبار بعض الملاحظات العقليه.

و أيضا يلزم من الحركه فى الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل ما دام كونه متحركا لأن المتحرك ليس له تلبس فى أبعاض زمان الحركه و آناته بما فيه الحركه فليس يمكن أن يتحرك الشى ء فيما لا يتقوم هو إلا به كالوجود و الصور الجوهريه و فوق هذا كلام آخر سيرد عليك تحقيقه إن شاء الله تعالى(۲).

۱- و أيضا يلزم التركيب الخارجى فى السواد مع أن الأعراض بسائط خارجيه، س ره

۲- و هو جواز حركه الماده فى الصور الجوهريه و إن لم يجز حركه الماهيه فى الوجود، س ره

وهم و تنبيه:

ربما يتوهم أنه لو كان معنى وقوع الحركه فى شى ء ما ذكر- لزم أن لا يتحقق حركه فى مقوله لأن الانتقال من فرد مما فيه الحركه إلى آخر إنما يتصور إذا كان للأفراد وجود بالفعل و ليس كذلك و إلا لزم تشافع الآنات(۱) و انحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبه بين حاصرين- فيزاح بأن تلك الأفراد و إن لم تكن موجوده متميزه بالفعل لكنها موجوده بالقوه القريبه من الفعل بمعنى أن أى آن فرض لو انقطعت الحركه فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الأفراد فيه.

و رد هذا بأنه يلزم أن لا يكون للمتحرك الأينى فى زمان الحركه مكان بالفعل- و لا للمتحرك الكمى كم بالفعل و هو باطل بالضروره.

و أجاب عنه العلامه الدوانى بأن المتحرك إنما يتصف بالفعل حال الحركه- بالتوسط بين تلك الأفراد و ذلك التوسط حاله بين صرافه القوه و محوضه الفعل- و القدر الضرورى هو أن الجسم لا يخلو عن تلك الأعراض و التوسط فيها و أما أنه لا يخلو من أفرادها بالفعل فليس ضروريا و لا مبرهنا عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا كلامه.

و لا يخفى ما فيه فإن المتحرك فى الأين مما أحاط به جسم فى كل زمان حركته فبالضروره له أين بالفعل و إلا فيلزم الخلأ و هو محال(۲) و أيضا الأفلاك غير منفكه عن الحركه الوضعيه فيلزم أن لا يكون لها وضع فى وقت أصلا.

فالحق فى هذا المقام أن أفراد المقوله التى تقع فيها الحركه ليست منحصره فى الأفراد الآنيه بل لها أفراد آنيه(۳) هى معيار السكون و أفراد(۴) زمانيه

۱- و فى بعض النسخ الآنيات،

۲- لا يقال الخلأ إنما يلزم من فقد المتمكن للمكان لا من فقد المكان للمتمكن- لأنا نقول لم يقل قده و إن لم يكن له مكان يلزم الخلأ بل قال و إن لم يكن له أين و الأين هو هيئه فى المتمكن يلزمها النسبه إلى المكان فالكلام مستقيم، س ره

۳- أى لا امتداد و لا انقسام فيها كما فى الآنات المفروضه التى هى أوعيتها و إلا لكانت معيار الحركه فتكون الحركه فى الحركه، س ره

۴- الأولى أفراد الأفراد كقوله فرد واحد زمانى، س ره

تـدریجیه الوجود منطبقه علی الحرکه بمعنی القطع بل هی عینها(۱) کما رآه بعضـهم- فحینئذ یکون للمتحرک ما دامت الحرکه بـاقیه علی اتصالهـا فرد واحـد زمـانی متصـل- غیر قـار ذو هویه متکممه اتصالیه متضـمن لجمیع الحـدود المفروضه فی الآنات- نسـبتها إلیه نسـبه النقط المفروضه إلی الخط فالفرد الزمانی من المقوله حاصل- للمتحرک بالفعل(۲) من دون فرض أصـلا و أما الأـفراد الآـنیه و الزمـانیه التی هی حـدود ذلک الفرد و أبعاضه فهی حصولها بمجرد الفرض فإذن لا یلزم خلو الجسم عن المقوله المتحرک فیهـا و لاـ تتـالی الآنـات و لاـ الآنیات و لا انحصار ما لا یتناهی بین حاصـرین إذ لا یوجـد فرد واحـد آنی بالفعل حال الحرکه فضلا عن تشافع الآنیات- أو کونها غیر متناهیه.

و لیس لک أن ترجع و تقول(۳) فلتکتف فی اشتداد الوجود و تضعفه بهذه المرتبه من قوام الموضوع و ثباته.

لأن اسـتمرار موضوع الحرکه شـرط للحرکه و الفرد الزمانی من الشی ء لا استمرار له أصلا لا فی زمان وجوده و لا فی غیر ذلک الزمان و زیاده التوضیح موکوله إلی تحقیق مباحث الحرکه و الزمان إن شاء الله تعالی

۱- أی وجودا لاـ مـاهیه إذ الحرکه بمعنی القطع عین الفرد الزمـانی المتصـل- کمـا رآه بعضـهم من أن الحرکه من مقوله مـا فیه الحرکه و یؤیده ما سـیأتی فی مبحث الحرکه أن الحرکه تجدد الشـی ء و تجدد الشی ء بما هو تجدد الشی ء لیس بشی ء بل هو أمر نسبی إنما الشی ء المقوله التی ذلک التجدد فیه نظیر قول من قال من أهل الاعتبار- وجود الشی ء کونه و تحققه فلیس بشی ء و لا یرد علیه القسمه، س ره
۲- أی کفعلیه الزمانیات فلیس بالقوه الصـرفه و لا بالفعل المحض کالموجود الغیر السـیال فما لم یتحقق قطع و لم یتخلل سکون فهو فرد واحـد و الاتصـال الوحـدانی مسـاوق الوحـده الشخصـیه و حینئـذ فیمکن إرجـاع ما ذکره العلامه الـدوانی إلیه و إنما لم یحمله المصـنف قدس سره علیه لأنه حمل التوسط بین الأفراد علی أنه لم یتلبس المتحرک بنفس فرد مما فیه الحرکه و لم یکن مراده ذلـک بـل مراده بالتوسـط أنه فرد ممـا فیه لیس قوه محضه و لاـ فعلاـ صـرفا کنفس الحرکه و الأفراد فی کلامه هی الأفراد المفروضه- الآنیه و الزمانیه الأبعاضیه کما قال المصنف قدس سره و أما الأفراد إلخ، س ره
۳- ناظر إلی قوله فی نفی الحرکه الوجودیه و أیضا یلزم من الحرکه فی الوجود- عدم بقاء المتحرک إلخ، س ره

فصل (۵) فی الشده و الضعف

اشاره

لعلک کنت مقروع السمع فی طبقات العلوم أن کل متمایزین فی الوجود أو العقل(۱) فتمایزهما و افتراقهما إما بتمام ماهیتهما من دون اشتراک ما جوهری بینهما- أو بشی ء من سنخ الماهیه بعد اشتراک طبیعه ما جوهریه بینهما فالمشترک جنس و المعینات فصول و محصلات لطبائع نوعیه و الترکیب ترکیب اتحادی أو بأمور عرضیه بعد اتفاقهما فی تمام الحقیقه المشترکه و المتحصل أفراد شخصیه أو صنفیه و الترکیب ترکیب اقترانی.

و لا أجدک(۲) ممن تفطنت هناک بقسم رابع ذهب إلیه فلاسفه الإشراق ینقدح به الحصر و هو أن الافتراق ربما لا یکون بتمام الماهیه و لا ببعض منها و لا بلواحق

۱- إنما ذکروا هذه المسأله أول ما ذکروها فی مباحث الکلی و الجزئی من المنطق- و هو قولهم إن الکلی ینقسم إلی متواط و مشکک و من المعلوم أن الکلیه من عوارض الماهیه- فبحث المشکک إنما انعقد فی الماهیه أولا لما شاهدوه من اختلاف الأمور الخارجیه- بالشده و الضعف کیفا و کما ثم لما وجدوا أن المفهوم من حیث وقوعه علی المصداق لا اختلاف فیه بناء علی ما سیجی ء من حجه الشیخ ذکروا أن الذاتی من المفاهیم لا یجری فیه التشکیک و إنما یجری فی العرضیات فإنها لا مطابق لها بحسب الحقیقه فی الخارج إنما المطابق هو للموضوع و لعرضه و أما العرضی المنتزع من قیام العرض بموضوعه کالأسود المنتزع من قیام السواد بالجسم فلا مطابق له فی الحقیقه فلا مانع من الاختلاف فیه. و الحق أن الفرق بین العرض و العرضی فی ذلک مع اشتمالهما جمیعا علی مفهوم غیر مختلف فی حد مفهومیته مستصعب جدا. ثم إنهم ذکروا بالبناء علی هذا البحث أن کل ماهیتین متمایزتین فتمایزهما إما بتمام الذات کالمقولات أو بالبعض و هو الفصل أو بالخارج کالعوارض المشخصه- فهذا ما ذکروه و أما المصنف ره فلما ذهب إلی تحقق التمایز التشکیکی و أنه فی حقیقه الوجود عمم القول فقال کل متمایزین فی الوجود أو العقل لیشمل التشکیک الوجودی و مراده بالوجود و العقل الهویه و الماهیه دون الخارج و الذهن لظهور أن المفاهیم مثار الکثره و الاختلاف بنفس ذواتها المفهومیه من غیر استناد إلی هذا التقسیم، ط

۲- أی لدقه القسم الرابع و علو شأنه لا أجدک ممن یتفطن به و هو حق متین، س ره

زائده عليها بل بكمال فى نفس الماهيه بما هى هى و نقص فيها بأن يكون نفس الماهيه مختلفه المراتب بالكمال و النقص و لها عرض بالقياس إلى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس إلى أفرادها المتضمنه لها و لغيرها من الفصول و اللواحق.

و هذا مما وقع فيه الاختلاف بين الفريقين فاحتجت أتباع المشائيه على بطلانه بأن الأكمل إن لم يكن مشتملا على شى ء ليس فى الأنقص فلا افتراق بينهما- و إن اشتمل على شى ء كذا فهو إما معتبر فى سنخ الطبيعه فلا اشتراك بينهما و إما زائد عليها فلا يكون إلا فصلا مقوما أو عرضيا زائدا.

و هذا الاحتجاج مع قطع النظر عن انتقاضه بالعارض ردى جدا بل هو(۱) مصادره على المطلوب الأول إذ الكلام فى أن التفارق قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشيئين لا بما يزيد عليه.

و أيضا الاختلاف بين السوادين(۲) مثلا إذا كان بفصل فالفصل الذى يميز أحدهما عن الآخر ليس بمقوم لحقيقه السواد و إلا لم يكن مميزا له بل هو فصل مقوم له مقسم للسواد المشترك بينهما الذى هو جنس لهما على هذا التقدير و لا شك أن الفصل عرضى لماهيه الجنس و مفهومه خارج عنها فحاله بالقياس إلى ماهيه الجنس كحال سائر العرضيات فإذا كان الاشتداد و التماميه فى السواد من جهه الفصل الذى معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد و قد فرض فيه.

أجابوا عن ذلك بأن الذى يقال بالتفاوت على الأفراد هو العرضى المحمول كالأسود على معروضات مبدإ الاشتقاق كالسواد مثلا لأجل اشتمال بعضها على فرد من أفراد المبدإ له تماميه فى حد فرديته الغير المشتركه(۳) و بعض آخر على

۱- لما ترقى و عطف بكلمه بل أشار بالرداءه إلى أنه محذور آخر هو المنع للملازمه- إذ نمنع أنه إن اشتمل على شى ء كذا و كان معتبرا فى سنخ الطبيعه لم يكن اشتراك فإن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك كما فى الوجود، س ره

۲- بحث آخر من الإشراقيه على المشائيه و فى ضمنه احتجاج من الإشراقيه- حاصله أنه لو كان اختلاف السوادين بفصل كما هو زعم المشائيه و الفصل المقسم عرضى- لم يكن التفاوت فى السواد بل فيما وراءه و ليس كذلك فإنا نجد التفاوت فى نفس السواد- فإذن فليكن السوادان ممتازين بذاتهما لا بالفصل و هو المطلوب، س ره

۳- فإذا كان نفس السواد المطلق غير متفاوت و كان التفاوت فى حد الفرديه و الفرديه و التشخص بالعوارض لا بنفس الطبيعه المبهمه كان ما به التفاوت غير طبيعه السواد فقولهم التشكيك فى العرضى كالأسود إشاره إلى هذا فإن الأسود يدل على معروض السواد و موضوعه و الموضوع من جمله المشخصات فدل كلامهم على أن التفاوت- فى حد الفرديه و الهويه لا فى حد نفس الماهيه. لا- يقال إن إرجاع التفاوت إلى حد الفرديه و الفرار عن التفاوت فى نفس الماهيه لا يجدى نفعا بل وقوع فيما هربوا عنه لأنه إذا كان تفاوت الطبيعه بالعوارض المشخصه- كما هو مفاد التفاوت فى حد الفرديه فالكلام فى تفاوتها كالكلام فى تفاوت الطبيعه- فإن كان بذواتها ثبت التشكيك فى الماهيه و إن كان بتفاوت الطبيعه يلزم الدور و إن كان بتفاوت عوارض أخر و هكذا يلزم التسلسل و إن كان الهويه و التشخص بالوجود و كان اعتباريا فكيف يكون فيه أو به التفاوت و إن كان أصيلا ثبت التفاوت فى ذاته بذاته- لأن حد الهويه و الفرديه فى الوجود حد الذات لأن تشخصه بذاته بل هو نفس التشخص كما هو التحقيق. لأنا نقول التفاوت فى نفس ذات طبيعه بذاتها جوهرا كانت أو عرضا لا- يجوز عند المشائيه بل التفاوت فى الطبيعه

الجنسيه عندهم بالفصول و اختلاف الفصول بذواتها كاختلاف الماهيات النوعيه بذواتها و معلوم أن اختلاف أنواع متباينه ليس تشكيكا- إذ التشكيك إنما هو فى طبيعه واحده باعتبار مراتبها الكامله و الناقصه و إن كان التفاوت فى الطبيعه النوعيه كان بالمواد المختلفه و بالعوارض المشخصه ثم اختلافها بالمواد السابقه- المحفوفه بعوارض مختلفه و هكذا و التسلسل تعاقبى مجوز عندهم و هذا معنى قولهم تفاوت الطبيعه فى حد الفرديه و التفاوت بالعوارض كالتفاوت بالفصول تباين و ليس تشكيكا لأن مجموع عوارض حافه بشى ء يباين مجموعا آخر. و أما قول السائل إن كان التشخص بالوجود و كان هو المقصود من حد الفرديه- ثبت التفاوت فى ذات الوجود بذاته و ثبت التشكيك فى الذاتى فهو حق كما سيحققه المصنف قده. ثم إنه يمكن أن يكون مرادهم إنكار التشكيك فى الذاتى بمعنى شيئيه الماهيه- لا فى الذاتى بمعنى شيئيه الوجود و يكون قولهم حد الفرديه مشيرا إلى الوجود لأن التشخص على التحقيق بنحو من الوجود و لا يصير الطبيعه فردا إلا بالوجود و كذا قولهم التفاوت فى الطبيعه الجنسيه بالفصول يشير إلى هذا فإن الفصول أنحاء الوجودات كما حققه المصنف قده و اختلاف الوجودات و هوياتها ليس بالمواد و العوارض الماديه بل فى ذاتها بذاتها إذ الوجود عين الهويه و ما به الامتياز عين ما به الاشتراك و التباين فى بعض أقاويلهم مؤول بالتفاوت بالمراتب كما فى الشواهد الربوبيه و قوله و فصول السواد إلخ جواب عن قول الإشراقيه و أيضا الاختلاف إلخ بأن الفصل عارض لماهيه الجنس لا لوجوده إذ الوجود واحد و الجنس يصدق على الفصل و إن كان صدقا عرضيا- فالتفاوت فى الفصل عين التفاوت فى الجنس كالسواد أى الجنسى فما فيه التفاوت هو السواد الجنسى و إن كان ما به التفاوت غيره أعنى الفصول، س ره

فرد منها لیس کـذلک أیضا بحسب نفس هویته مع عـدم التفاوت بین أفراد المبـدإ- بالقیاس إلی المفهوم المشترک بینها فطبیعه السـواد علی التواطؤ الصـرف فی أفرادهـا الشدیـده و الضـعیفه مطلقـا و إنمـا المشـکک مفهوم الأـسود علی معروضـی الفردین- المختلفین شـده و ضـعفا فی حـد هویتهمـا الفردیتین و فصول السواد و إن کانت ماهیتها بحسب ملاحظه العقل غیر ماهیه السواد الـذی هـو الجنس لکنهـا ممـا یصـدق علیهـا معنی السـواد الجنسـی فالتفـاوت بحسـبها لاـ یـوجب أن یکون تفاوتـا فی غیر معنی السواد(۱).

و أنت تعلم(۲) أن القول بـأن الشدیـد من السواد و الضـعیف منه لیس بینهمـا تفاضل فی السوادیه و لا اختلاف فی حمل السواد علیهما بل التفاوت إنما هو بین الجسـمین المعروضین لهما فیه بعید عن الصواب کیف و إذا کان الاختلاف الذی بین المبدءین- موجبا لاختلاف صـدق المشـتق علی المعروضـین فلیکن ذلک الاختلاف مقتضـیا لاختلاف صـدق المبـدإ علی الفردین بل هذا أقرب.

و من حججهم(۳) فی هـذا الباب أن ذات الشـی ء إن کانت هی الکامله فالناقص و المتوسط لیسا نفس الـذات و کـذا إن کانت کلا من الناقص و المتوسط فالباقیان لیسا تلک الحقیقه بعینها.

و هـذا غیر مجـد فی الحقیقه النوعیه فإن ما لا یحتمل التعمیم و التفاوت إنما هی الوحده العددیه و أما الوحده المعنویه فللخصـم أن یقول(۴) الحقیقه النوعیه هی الجامعه للحدود الثلاثه الزائد و الناقص و المتوسط.

۱- لا یتوهم من هذا أنه التزام بالتفاوت فی معنی السواد و ماهیته و مفهومه- بل المراد من معنی السواد إنما هو حقیقه الفردیه إذ الاتحاد بین الجنس و الفصل لا یتصور إلا فیها فافهم، ن ره

۲- لا یخفی أن هذا مجرد استبعاد لا یصح بناء الحقائق علیه، ط

۳- قد نسبه فی التقدیسات إلی الأسلاف کالشیخ فی الشفا و غیره من أترابه، س ره

۴- الحجه منقوله عن الشـیخ ره و الحق أن ما أورده قـدس سـره غیر وارد فإن التشـکیک الـذی هو الاختلاف فی عین الاتحاد لا یتم إلاـ مع انسـلاب البعض عن البعض فی عین الحمـل و الهوهویه و لاـزم فرض وقوعه فی مرتبه المـاهیه الـتی لیس هنـاک إلا الحمل الأولی- أن یتحقق هناک علی الأقل مفهومان محمولا بعضـهما علی بعض بالحمل الأولی و مسلوبا کذلک و من المعلوم أن المفروض من المفهوم لا یقبل ذلک فافهم، ط

فإن قلت الكلى الطبيعى موجود عندهم فى الخارج فالأمر المشترك بين المراتب الثلاث موجود فى الخارج و إن كان ظرف عروض الاشتراك إنما هو الذهن- فما بقى عند العقل بعد تجريده عن الزوائد و المشخصات أ هو مطابق للكامل أو لغيره من الناقص و المتوسط و على أى تقدير فلا يكون مطابقا للجميع و لا مقتضيا إلا لمرتبه معينه من المراتب فيكون البواقى من المراتب مستنده إلى أمر خارج عن الطبيعه المشتركه فيلزم خرق الفرض.

قلت الكلى الطبيعى على ما تصورته إنما يتحقق فى المتواطى من الذاتيات فإن الماهيات التى إذا جردت عن الزوايد تكون متفقه فى جميع الأفراد غير متفاوته فيها- تنحصر فى المتواطيات و المشكك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبه توجد منه فى الخارج فى ضمن شخص أو أشخاص متعدده لو أمكن وجودها فى العقل فهى بحيث إذا جردها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبه بعينها فى الذهن و كذا حال مرتبه أخرى له أيضا و تلك المراتب المأخوذه عن الأشخاص الخارجيه الموجوده فى الذهن ليست فى التماميه و النقص بمنزله واحده فلا تعرض لواحده منها الكليه بالقياس إلى جميع الأشخاص المندرجه تحت جميع المراتب- نعم الجميع مشترك فى سنخ واحد مبهم غايه الإبهام و هو الإبهام بالقياس إلى تمام نفس الحقيقه و نقصها وراء الإبهام الناشى فيه عن الاختلاف فى الأفراد بحسب هوياتها

تنبيه تفصيلى:

اشاره

ضابطه الاختلاف التشكيكى(۱) على أنحائه هو أن يختلف قول الطبيعه المرسله على أفرادها بالأولويه أو الأقدميه

۱- ينبغى لك أن تتفطن بالتعمق فيما سيأتى من مباحث العلم و القدره و الإراده- و الخير و الغايه و غير ذلك أن هناك نوعا من الاختلاف بين أمرين مفروضين لا يرجع إلى الاختلاف التشكيكى بالضابط الذى ذكره رحمه الله و لا هو راجع إلى أحد الاختلافات الثلاثه المذكوره فى أول الفصل أعنى الاختلاف بتمام الماهيه البسيطه أو ببعضها أو بالخارج منها فإن العلم و القدره لرجوع حقيقتهما إلى حقيقه الوجود يصير أحدهما عين الآخر و هما مختلفان و على هذا القياس سائر الحقائق المسماه بالشئون الوجوديه- و معلوم أن هذا الاختلاف غير راجع إلى الاختلاف التشكيكى بالضابط الذى ذكره ره- لعدم تحقق معنى التفاضل بين العلم و القدره مثلا و لا هو راجع إلى الاختلاف بتمام الماهيه أو بعضها أو الخارج منها لعدم كون العلم و القدره مثلا من سنخ الماهيات و الحق أن ما ذكروه من اسم التشكيك و هو كون حقيقه واحده بحيث يرجع ما به الاختلاف فى مصاديقها إلى ما به الاتحاد و بالعكس أعم من هذا الضابط المذكور للتشكيك أعنى وقوع التفاضل بين المصاديق بكون بعضها مضافا بالذات إلى بعض آخر كالتفاوت بالشده و الضعف و ما يرجع إليها بوجه إذ ليس من الواجب أن يكون كل اختلاف فى داخل الذات من غير انضمام ضميمه راجعا إلى الاختلاف المدلول عليه بأفعل التفضيل فتبين أن فى بيان الضابط تسامحا و كان عليهم أن يعقدوا لهذا القسم من التشكيك بحثا مستقلا كما عقدوا للقسم المعروف أبحاث الوجود الذهنى و الخارجى و الإمكان و الوجوب و القوه و الفعل و غير ذلك- و مما يجب أن تعلم أن التشكيك المعروف و هو التشكيك بالفضل إنما يتم بفرض

مصداق من مصاديق الحقيقه مشتملا من كمالها على ما يفقده مصداق آخر مع كونهما بسيطين غير مركبين من أصل الحقيقه و شى ء آخر من عدم و نحوه و لازم ذلك أولا أن يكون أحد المصداقين و هو الشديد مشتملا على ما يشتمل عليه الآخر و هو الضعيف من غير عكس و ثانيا أن تكون المرتبه الضعيفه مضافه و مقيسه بالذات إلى الشديده و ليست من الإضافه المقوليه فى شى ء لأنها من سنخ الماهيات و ثالثا أن ينتزع العقل من المرتبه الضعيفه عدم كمال المرتبه الشديده و إن كانت الحقيقه الوجوديه طارده للعدم بذاتها- و رابعا أن يكون هذا القياس بين مرتبتين من الوجود فحسب و هو ظاهر فإن فرض هناك أزيد من اثنتين من المراتب كالضعيفه و المتوسطه و الشديده تحقق هناك قياسان أحدهما بين الضعيفه و المتوسطه و هى شديده بالنسبه إلى الضعيفه و الآخر بين المتوسطه و الشديده تسير به المتوسطه ضعيفه بالنسبه إلى الشديده و على هذا القياس و أما فرض المراتب الثلاث بقياس واحد فهو مع استلزامه قيام نسبه إضافيه واحده بين أزيد من طرفين- يستلزم كون المرتبه المتوسطه مشتمله على أصل الحقيقه من غير زياده و نقيصه و هو ينافى فرض ما به الاشتراك و ما به الامتياز فى المراتب و يبطل بذلك التشكيك هذا- و من هنا يظهر أن إطلاقهم المرتبه الضعيفه و المتوسطه و الشديده لا يخلو من مسامحه فى البيان، ط

أو الأتميه الجامعه للأشديه و الأعظميه و الأكثريه و الخلاف بين شيعه الأقدمين- و أتباع المعلم الأول من المشاءين

فی أربع مقامات.

اشاره

الأول أن الذات أو الذاتی بالقیاس إلی أفراده أ یمتنع أن یكون متفاوتا بشی ء من أنحاء التشكيك سواء كان بالأولويه و عدمها أو بالتقدم و التأخر أو بالكمال و النقص أم يمكن فيها ذلك و من المتأخرين من ادعى البداهه و اتفاق الجميع فی نفی التشكيك بالأولين فی الذاتيات و هو مستبعد جدا و قد غفل عن أن الأنوار

الجوهريه النوريه عند حكماء الفرس و الأقدمين بعضها عله للبعض بحسب حقيقتها الجوهريه البسيطه عندهم.

و الثانى التشكيك بالأشديه و الأضعفيه أ يوجب الاختلاف النوعى بين أفراد ما فيه الاختلاف ليكون منشأ الاختلاف فصولها الذاتيه أم لا بل يجوز الاتفاق النوعى بين البعض و إن لم يجز بين الجميع(۱).

و الثالث أن التفاوت بحسب الكيف و التفاوت بحسب الكم أ هما ضربان مختلفان من التشكيك أم ضرب واحد منه و إن لم يسم باسم واحد من أسامى التفضيل و أدوات المبالغه.

و الرابع أن الاختلاف بالشده و الضعف و الكمال و النقص أ ينحصر فى الكم و الكيف أم يتحقق فى غيرهما مثل الجوهر(۲).

فالمشاءون ذهبوا إلى أول الشقين المذكورين فى كل من هذه المقامات الأربعه- و الرواقيون إلى الآخر منهما فى الجميع فلنذكر القول فى كل منها.

أما المقام الأول

فنقول إنك لما تيقنت أن الوجود حقيقه واحده لا جنس لها و لا فصل و هى فى جميع الأشياء بمعنى واحد و أفرادها الذاتيه ليست متخالفه بالذوات و لا بالهويات التى هى مغايره للذات بل بالهويات التى هى عين الذات- و قد مر أيضا أن الجاعليه و المجعوليه لا تتحقق إلا فى الوجودات دون الماهيات الكليه فاحكم بأن أفرادها المتعينه بنفس هوياتها المتفقه الحقيقه(۳) المتقدمه

۱- لعدم الجواز موردان أحدهما ما هو فى السلوك الاشتدادى إذا انتقل الموضوع من البياض إلى الصفره أو منها إلى الخضره مثلا لا من خضره أضعف إلى خضره أشد مثلا و سيشير إليه بقوله و لا استحاله فى أن السلوك الاشتدادى يتأدى إلخ و ثانيهما مراتب الأشد و الأضعف الحاصله دفعه الموجوده بوجودات متفرقه و هذا أظهر لأن اختلافها بحسب المفهوم و الوجود كليهما هاهنا، س ره

۲- و مثل الوجود و بعض من يمشى فى منهج المشاءين يجوزون الشده و الضعف فى الوجود نعم لا يجوزون الاشتداد و التضعف فيه، س ره

۳- أى مراتبها المشخصه بنفس ذاتها البسيطه المتفقه الحقيقه بحيث إن ما به الاختلاف نفس ما به الاتفاق فحينئذ يمكن الجمع بين الرأيين فمن قال إن الذاتى مقوله بالتشكيك أراد الذاتى بمعنى وجود الشى ء لأنه الأصل فى تذوت الشى ء و من قال بنفى التشكيك فى الذاتى و ثبوته فى العرضى أراد الذاتى بمعنى شيئيه الماهيه و العرضى بالنسبه إلى الماهيه و هو الوجود فإنه زائد عليها عرضى لها، س ره

بعضـها على بعض بالـذات و المـاهيه مختلفه بأنحـاء الاختلافـات التشـكيكيه من الأولويه و عـدمها و التقـدم و التـأخر و القـوه و الضعف.

و مما ينبه على ذلک أن أجزاء الزمان متشابهه الماهيه مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بما هو خارج عن نفسها.

و مما احتج به شيخ الإشـراق فى إثبات هذا المطلب قوله فى كتاب المطارحات- و هو أن المقدار التام و الناقص ما زاد أحدهما على الآخر بعرض و لا فصـل مقسم للمقـدار فـإنه عرضـى أيضـا لما يقسـمه فالتفاوت فى المقادير بنفس المقـدار و ليس الزائد خارجا عن المقـدار بل ما زاد به هو كما ساوى به فى الحقيقه فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول و القصـر إلا بكماليه الخـط و نقصه و كـذا بين السواد التام و الناقص فإنهما اشتركا فى السواديه و ما افترقا فى أمر خارج عن السواديه- فصـلا كان أو غيره فإن التفاوت فى نفس السواديه.

و اعترض عليه بأن طبيعه المقـدارين الزائـد و الناقص على شاكله واحـده(۱) و التفـاوت بينهما ليس بنفس المقـدار المطلق و إن كـان فيه فإن ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت لأنه بنفس المقـداريه المختصه بكل منهما فى حـد فرديتهما بحسب اختلافهما فى التمـادى على أبعاد محـدوده إلى حـدود معينه و ذلک أمر خارج عن طبيعه المقـداريه تابع لها من جهه(۲) استعدادات الماده و انفعالاتهـا المختلفه فكـل من الطويـل و القصـير من الخطين إذا لوحظا من حيث طبيعه الخط كان كل منهما طولا حقيقيا يضاهى الآخر فى أنه بعـد واحـد و لا يعقـل بينهما فى هـذا المعنى تفاضل أصـلا و إذا لوحظ مقيسا إلى الآخر كان الأزيـد منهما طويلا إضافيـا يفضـل على الآخر بحسب الخصوصـيه الفرديه- كما قال الشـيخ فى قاطيقورياس الشـفاء و لست أعنى أن كميه لا تكون أزيد من كميه

۱- المعترض هو السيد الداماد قدس سره فى التقديسات، س ره

۲- و لو تشبث بالمقـادير المجرده المثـاليه المتفـاوته طولا و قصـرا لم يوجه العـذر باسـتعدادات المـاده إذ لا ماده هناک إلا أن ينكروا عالم المثال، س ره

و أنقص بـل إن كميه لاـ تكون أشـد و أزيـد فى أنها كميه من أخرى مشاركه لها و إن كان من حيث المعنى الإضافى أزيـد منه أعنى الطول الإضافى انتهى فالطول الحق لا يقبل الأزيد و الأنقص بل الطول المضاف و كذلك حكم العدد و قال أيضا فيه اعلم أن الكثير بلاـ إضافه هو العـدد و الكثير بالإضافه عرض فى العـدد و كـذا طبيعه السواد و الحراره أيضا فى السوادات و الحرارات على نسق واحد إنما الاختلاف بحسب خصوصـيات الأفراد لا بنفس جوهر الماهيه المشتركه و سنخها كما قال أيضا السواد الحق لا يقبل الأشـد و الأضـعف بل الذى هو سواد بالقياس عند شـى ء هو البياض بالقياس إلى آخر و كل ما يفرض من السواد فهو لا يقبـل الأشـد و الأضـعف فى حق نفسه بـل إنمـا عنـد ما يؤخـذ بالقياس فلـذلك كان تقابل الطرفين يعم الأوساط(۱) و لاـ يزداد بذلك أقسام التقابل و لا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقى بغايه الخلاف فمعنى الأشديه و الأزيديه يرجع عند هؤلاء إلى كون أحد الفردين فى نفسه- بحيث ينتزع منه العقـل بمعونه الوهم مثـل الفرد الآـخر مع تجويز زيـاده لاـ ازديـاد طبيعه العام بعينها فى بعض الأـفراد و لاـ بأكثريه ظهور آثار الكلى فى بعض الأفراد كما فسـره بعضـهم و إلا لكان كثير من الـذاتيات قابلا للشـده و الضـعف كالإنسـان مثلاـ لاختلاف أفرادها فى اسـتتباع الآثار كثره و قله قالوا ثم مجرد ذلك ليس تشـكيكا بل هو سـبب لاختلاف صـدق المشتق من الفردين على معروضيهما كما مر فيثول فى الحقيقه إلى الأولويه.

و الحاصل أنه لا يتحقق عندهم فى السوادين(۲) ما فيه الاختلاف بينهما بل

۱- و قد سـمى بعضهم ذلك تعاندا و الحق أن كلا من الأوساط لون بسيط و شى ء برأسه و التقابل بينهما تضاد إلا أنه مشهورى غير معتبر فيه قيد غايه الخلاف، س ره

۲- أى مثلاـ و هـذا بظـاهره ينـافى مـا سـبق و مـا هو الواقع من مـذهبهم إذ قـد مر أن السواد مـا فيه الاختلاف و إن لم يكن ما به الاختلاـف و كـذا فى المقـدار الزائـد و النـاقص- و التوفيق أن المراد بكون السواد مثلاـ مـا فيه هنـاك السواد فى حـد الفرديه و بـالسواد المنفى عنه كونه ما فيه هاهنا نفس السواد بما هو سواد مطلق و قولهم تاره إن السوادين فى حـد الفرديه ما فيه الاختلاف و تـاره إن الجسـمين بمـا همـا ذوا سواد شديـد و سواد ضـعيف ما فيه و تاره إن مفهوم الأسود ما فيه جميعا واحـد و هو أن ما به الاختلاف هو الغير لأن حد الفرديه و العوارض حد اقتحام الغير و الفرديه و الشخصـيه بالمحفوفيه بالعوارض المشـخصه و الأوفق بقوله بـل هو سـبب لاختلاـف صـدق المشـتق و بقوله و على هـذا لا يرد عليهم أن يراد بما فيه الاختلاف هو المقول بالتشـكيك فيريد أن حمل السواد على السوادين ليس بالتشـكيك إنما المحمول بالتشـكيك هو مفهوم الأسود على الجسـمين المعروضـين، س ره

يتحقق فى كل منهما ما به الاختلاف و هو فصله المنوع له بل إنما يوجد بين الجسمين- الشديد السواد و الضعيف السواد ما فيه الاختلاف و هو مفهوم الأسود فإن أحدهما أوفر حظا مما يطلق عليه السواد و الآخر أقل حظا منه.

و على هذا لا يرد عليهم ما ذكره الشيخ الإلهى فى المطارحات بقوله و هؤلاء هم الذين يقولون إن السواد الأشد يمتاز عن السواد الأنقص بفصل و إذا كان السواد له فصل مقسم فيكون جنسا و هو واقع بالتشكيك فبعض الجنس واقع بالتشكيك- و قالوا لا شى ء من الأجناس واقعا بالتشكيك انتهى.

و أما المقام الثانى

فالحق فيه ما ذهب إليه الرواقيون من الأقدمين و غيرهم لما ذكرناه أيضا فى حقيقه الوجود من أنها ليست ذات أفراد متخالفه بالفصول مع أن بعضها فى غايه الشده و العظمه و بعضها بحسب هوياتها التى لا تزيد على مرتبتها- فى غايه الوهن و الخسه كوجود الحركه و الهيولى و العدد و أمثالها من ضعفاء الوجود- و أيضا إن المشاءين قد أثبتوا اشتداد الكيفيات و تضعفها بمعنى حركه الموضوع الجسمانى- فى مراتب الكيفيات كالحرارات و السوادات و غيرهما و من المتحقق(۱) عندهم أن

۱- و الحاصل أنه مع شخصيه الحركه و اتصالها و الاتصال الوحدانى أيضا مساوق للوحده الشخصيه و كون المتصل أبعاضه متوافقه و موافقه للكل فى الاسم و الحد كيف تكون أنواعا. أقول المطلوب أن مراتب الكيفيات التى هى ما فيه الحركه ليست أنواعا و الكيف لا يوصف بالاتصال و لا يقبل القسمه و التبعيض و ما ذكروا فى إبطال رأى ذيمقراطيس أيضا إنما هو فى أجزاء المتصلات فلا يتم التقريب. و يمكن الجواب بأن الحركه لما كانت تجدد المقوله و هى حاله نسبيه لها كان شخصيتها كاشفه عن شخصيه المقوله و المقوله هى الأمر الشخصى بالحقيقه و هى المتصله باتصال الحركه كما أن الصوره الجسميه متصله باتصال الجسم التعليمى عند شارح الإشارات قده و عند صاحب المحاكمات و أتباعهما. و الأظهر فى الجواب أن يقال إنه إذا كانت الحركه واحده بالشخص وجب أن يكون ما فيه الحركه واحدا بالشخص إذ قد ثبت فى موضعه أن شخصيه الحركه بشخصيه الأمور السته التى يتوقف عليها الحركه سوى المحرك فلا يلزم وحدته فى وحدتها و شخصيتها كالجسم المتحرك فى الأين حركه شخصيه بتلاحق الجواذب و كذا الماء المتحرك فى الكيف بتلاحق النيران- و إذا كان ما فيه مشخصا لأن الشى ء ما لم يتشخص لم يشخص فكيف يكون أنواعا مختلفه، س ره

الحركه الواحـده أمر شخصـى له هويه اتصـاليه من مبـدإ المسافه إلى منتهاها و أبعاض المتصل الواحـد و حـدودها أيضا متحـده بحسب الماهيه النوعيه و قـد ادعوا بـداهه هـذه الدعوى فى إبطال رأى ذيمقراطيس فى مبادى الأجسام فيلزم من ذلك أن يكون مراتب الشديد و الضـعيف من السواد فى تسود الجسم متحده فى الماهيه النوعيه و لا اسـتحاله فى أن السـلوك الاشتدادى يتأدى إلى شى ء يخالف المسلوك فيه بحسب الحقيقه- و لكن ليس حصولها(۱)(۲) من جهه كونه مما فيه السلوك بل من جهه كونه مما إليه أو منه السلوك و إن كان نفسه مما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحمره بين السواد و البياض فإن الفطره حاكمه بأن الحمره ليست بسواد ضعيف أو بياض ضعيف و لها أيضا مراتب شديده و ضعيفه.

و أما المقام الثالث

فالشـده و الضـعف قـد يعنى بهما ما يعرفه الجماهير و يدل عليه أدوات المبالغه و إن كان(۳) موضوعها الأصـلى بحسب اللغه هو القوه على الممـانعه و منه نقل إلى هـذا المعنى ففى العرف لا يقال إن خط كـذا أشـد خطيه من خط كـذا- كما يقال سواد كـذا أشـد سواديه من سواد كـذا و كـذا لاـ يقال هـذا أخط من ذلك كما يقال هـذا أسود من ذاك فمن نظر إلى اسـتعمالات العرب بحسب العرف حكم بأن الشده و الضعف يختص قبولهما بالكيفيات دون الكميات و غيرها و الكميات إنما تقبل

۱- أى المخـالفه حتى يكون مراتب نفس الحمره مثلاـ مخـالفه بـالنوع لأـن جميعهـا مـا فيه بل من جهه كونه ما منه و ما إليه أى ماهيته لا وجود الاتصال المساوق للوحده الشخصيه، س ره

۲- و فى بعض النسخ حصوله،

۳- يعنى أن الحقيقه اللغويه للشده أيضا لا تنافى الحقيقه العرفيه الخاصه المقتضاه للبرهان لأنها القدره على الممانعه و هى تكون فى الجواهر فنفس أقدر كانت أشد نعم بينها و بين الحقيقه العرفيه العامه منافاه و لا بأس بها، س ره

الزیاده و النقصان و الکثره و القله لا غیر.

و لا خفاء فی أن التعویل علی مجرد اللفظ و إطلاق أهل العرف قبیح من أرباب العلوم العقلیه و لیس من دأب الحکیم اقتباس الحقائق من العرفیات اللسانیه مع أن هذا القیاس العرفی فاسد فی نفسه فإنه و إن لم یطلق فی العرف أن خط کذا أشد خطیه لکنه یقال إنه أشد طولا من خط کذا و مفهوم الطول مفهوم الخط فالشده هی الشده فی الخط و کذا یطلق أن هذا الخط أطول من ذلک أو أکبر منه مع أن المطلق یسلم أن الخط نفس(۱)(۲) المقدار.

و کذا فی الکم المنفصل اعتمدوا فی نفی الأشدیه عنها علی أنه لا یقال فی العرف عدد کذا أشد عددیه من کذا و مع ذلک فقد اعترفوا بأنه یصح أن یقال عدد کذا أکثر من عدد کذا و الکثره و العدد شی ء واحد فالکثره شده فی العدد و علی ذلک فقس حال الضعیف فیهما و قد فرق بعضهم بین الشده و الزیاده(۳) بأن الشده لها حد یقف عنده بخلاف الزیاده المقداریه و العددیه فإن الطول لا ینتهی إلی حد لا یمکن تصور ما هو أطول منه و کذا العدد و أما السواد و الحراره و ما یجری مجراهما فینتهی إلی ما لا یتصور ما هو أشد منه.

و یرد أولا المنع من أن الکیفیات تنتهی إلی حد لا یمکن الزیاده علیه بحسب نفس الأمر و إن کان الذی فی الوجود لا یکون إلا متناهیا عند حد لیس فی الوجود ما هو أشد منه و هکذا الطول و الکثره من غیر فرق.

و ثانیا بأن هذا علی تقدیر التسلیم مما لا تأثیر له فی بیان الفرق بینهما بأن

۱- أی نفس الطول الذی هو نوع المقدار و الکبر الذی هو فصل المقدار الموجوده بوجوده و هذا ناظر إلی قولهم لا یقال هذا أخط بإثبات خلافه و لیس الغرض منه إثبات قبول المقدار الشده حتی یقال صیغه التفضیل فی المقدار کالأطول و الأکبر- معناها الأزید لا الأشد عندنا، س ره

۲- و فی بعض النسخ أن الطول نفس الخط،

۳- فیه مصادره فإن الشده و الزیاده لما کان حقیقتهما و روح معناهما واحدا- فالشده التی تقف هی الزیاده و الزیاده التی لا تقف هی الشده فلا افتراق، س ره

كلا منهما نحو آخر من أقسام التشكيك بحسب القسمه الأوليه(۱).

و من هذا القبيل ما قالوا فى الفرق بينهما أن الزائد و الناقص إنما يقال فيما صحت إليه الإشاره إلى قدر به المساواه و زائد و إلى ما يمكن تعيين بعض منه بالمساواه و بعض زائد و الأشد و الأضعف ليس من هذا القبيل.

فعلى تقدير المسامحه يقال لهم إن العدد متقوم الحقيقه من الوحدات دون الأعداد و كل مرتبه من العدد نوع بسيط غير مركب من الأعداد الأخر فالأربعه لا يتقوم بالثلاثه و لا الثلاثه بالاثنين و إذا فصل بالعقل تبطل صورته و تحصل صوره أخرى- فالتفاوت الذى يتصور بين الثلاثه و الأربعه فبأى جزء من الأربعه يقع المساواه و بأى منها المفاوته و كيف يتأتى تعيين قدر به التساوى و آخر به التفاوت فى الأنواع البسيطه.

و أيضا قالوا التفاوت الكيفى و المقدارى و العددى يستحق أسامى مختلفه بحسب مواضعه المختلفه فإن ما به الفضل فى الكم المقدارى بعض موهوم من هويه كامله منه متحده الحقيقه مع هويه ناقصه و مع مساويها من تلك و كذلك يتصور بينهما الاتحاد فى الوجود و فى الكم العددى بعض من هويه تامه مباينه الماهيه و الوجود لهويه ناقصه و لمساويها(۲) من تلك فيمتنع بينهما الاتحاد فى الوجود و فى الكيف نفس هويه فاضله بما هى تلك الهويه الفاضله لا بشى ء موهوم منها أو موجود فيها بل بكليه ذاتها الخاصه.

۱- بل بحسب القسمه الثانويه فالشده أو الزياده منها ما له حد يقف و منها ما ليس له حد يقف فهذا بعد القسمه إلى الشده و الضعف مثلا، س ره

۲- هذا على سبيل التوزيع أى الخمسه مثلا مباينه الماهيه لهويه ناقصه كالأربعه- و معلوم أنها إذا كانت مباينه الماهيه كانت مباينه الوجود و تلك الخمسه مباينه الوجود- لا الماهيه لمساويها كخمسه أخرى و إذا كان كذلك فيمتنع اتحادها فى الوجود إذ باتحاد التامه و الناقصه يحصل تسعه فى المثال المذكور و باتحاد المساويين فيه يحصل عشره- فبطلت الكل ماهيه و هويه بخلاف اتحادها فى المقدار فإنها و إن بطلت هويه لكنها لا تبطل ماهيه لأن الماهيه فى الصغير و الكبير من المقدار واحده. و يمكن إراده الجمع لا التوزيع و توجيه المباينه مع المساوى حينئذ أن يراد بالمساوى ما به المساوات بعد إقران ما به الفضل كالعشره الكامله بالنسبه إلى الثمانيه- كما أنها مباينه للاثنين و هو ما به تفاضلها على الثمانيه كذلك مباينه للثمانيه و هى ما بها مساواتها للثمانيه، س ره

و هذا إنما يستقيم لو كانت الطبيعه المشتركه بين الكامل و الناقص طبيعه جنسيه و يكون كل منهما متحصلا بفصل لا يزيد على حقيقتها و وجودها(۱) حتى يكون واحد منهما بنفس حقيقته المختصه و كليه ذاته الخاصه أتم و أشد من الآخر لا بجزئه الممايز فى الوجود أو الوهم للجزء الآخر.

فقد استوضح أن مناط الشده و الضعف تباين الحقيقه النوعيه و كذلك الكثره و القله مع ما ذكر من الفرق بخلاف الزياده و النقصان فإنهما من توابع اختلاف التشخصات و تفاوت الهويات.

فيقال لهم إنا نسامح فى مثل هذه الأشياء و نمكن لهم فى وضع الاصطلاح فلهم أن يصطلحوا على الكمال و النقص فى الكم المقدارى بالزياده و النقصان و فى العدد بالكثره و القله و فيما سواهما من الكيف بالشده و الضعف إلا أن هاهنا جامعا بين الجميع و هو التماميه فى نفس المعنى المتفاضل فيه و النقص فيها.

و أما المقام الرابع

فاعلم أن الحكماء المتقدمين مثل أنباذقلس و أفلاطن و من بعدهما حكموا بأن جواهر هذا العالم الأدنى أظلال لجواهر العالم الأعلى و أرادوا بذلك أنها معلوله لتلك إذ المعلول كظل لما هو علته و العله جوهريتها أقدم من جوهريه المعلول كما علمت من قاعده الجعل و من أن الوجود عين الحقائق الخارجيه- على ما قررناه فتقدم العله على المعلول بماهيتها الحقيقيه و الجوهريه إشاره إلى كماليته فى القوام و الاستقلال و إذا استفيدت جوهريه المعلول من جوهريه العله فكيف يساويها فى الجوهريه بل لا بد و أن يكون جوهريه العله أتم من جوهريه المعلول- و لا معنى للشده إلا ذلك فبعض الجواهر أشد جوهريه من بعض من حيث المعنى- سواء أطلقت عليه صيغه المبالغه أم لا إذ الحقائق لا تنقص من الإطلاقات العرفيه.

هذا هو المراد مما أشار إليه الشيخ الإلهى فى التلويحات بقوله إن الحكماء المتقدمين قاطبه على أن جواهر هذا العالم كظل للعالم الأعلى كيف ساوتها فى الجوهريه.

ثم أورد بعد ذلك على نفسه سؤالا و هو قوله إن الأولويه و الأشديه يقال

۱- أى الطبيعه الجنسيه الموجوده فى الخارج بما هى موجوده فى الخارج و على هذا فقوله و وجودها عطف تفسيرى له، ن ره

فیما بین ضدین یعنی بذلک أن الجوهر لا ضد له فلا یقال إن منه ما هو أولی و لا أن منه ما هو أشد.

و أجاب عنه بقوله الوجود الواجبی و العلی(۱) أتم من الوجود الممکنی و المعلولی و أشد إذ لا أعنی بالشده القدره علی الممانعه و نحوها بل إنه أتم و أکمل و لا تعاقب لهما علی موضوع واحد و لا ضدیه و لا سلوک(۲) و قال فی حکمه الإشراق قد حدوا الحیوان بأنه جسم ذو نفس حساس متحرک بالإراده ثم الذی نفسه أقوی علی التحریک و حواسه أکثر لا شک أن الحساسیه و المتحرکیه فیه أتم فیکون حیوانیه الإنسان مثلا أتم من حیوانیه البعوضه مثلا- فبمجرد أن لا یطلق فی العرف أن هذا أتم حیوانیه من ذلک لا ینکر أنه أتم منه و قولهم لا یقال إن هذا أشد مائیه من ذلک و نحوها کلها بناء علی التجوزات العرفیه انتهی.

فإن قلت لیس فصل الحیوان هو الإحساس و التحریک بالفعل(۳) بل هما من الآثار و الخواص العارضه و إنما الفصل مبدؤهما حسب ما استیسر له و الفعل مختلف من الآلات و المهیئات و رفع العوائق و إزاله الموانع فأما الذی للفاعل فغیر مختلف- و کذلک لیس فصل الماء البروده المحسوسه لعدم بقائها أحیانا بل القوه علیها حین عدم القواسر.

قلت نعم و لکن هذه أمارات الفصول أقیمت مقامها لأنها أمور(۴) منبعثه عن ذوات تلک القوی التی هی الفصول الحقیقیه و لذلک یؤخذ فی حدودها کما یؤخذ

۱- حاصله نقض الکلیه القائله بأن کل ما یقبل الأولویه و الأشدیه یعنی الأتمیه له ضد بالوجود إذ لا ضد له مع أن منه ما هو ناقص و منه ما هو تام و منه ما هو فوق التمام، س ره

۲- إشاره إلی جواب سؤال آخر و هو أن کل ما یقبلها لا بد أن یقع فیه الحرکه الاشتدادیه فإنه أیضا منقوض بالوجود إذ لا حرکه للماهیه فیه کما مر، س ره

۳- إذ الإحساس انفعال عند القوم و فعل عند المصنف قده و التحریک فعل عند الجمیع و علی أی حال فهما عرض و الجوهر لا یتقوم بالعرض، س ره

۴- أقول ما لم ینسد احتمال کون تمامیه الآثار و نقصانها بتفاوت الآلات و وجود المانع و زواله لا یسلم السائل أنها منبعثه عن ذوات القوی بل تمامیتها و نقصانها عنها بشرکه الآلات و غیرها و کذا لا یسلم أن زیاده الآثار مثلا دلیل شده القوی فالواجب سد ذلک. فأقول تفاوت الآثار إذا کان بتفاوت الآلات و من الآلات نفس القوی المتفاوته کمالا و نقصانا ثبت التام و الناقص فی الجوهر فقوه مدرکه من الفرس أتم من هذه القوه المدرکه من البعوضه و قس علیه سیما إذا کانت النفس ذات مراتب و الناطقه جسمانیه الحدوث روحانیه البقاء و أیضا إذا کان التفاوت بفقدان الشرط و وجدان المانع و التفاوت بین النفس الفرسیه و البعوضیه دائم و بین الجیاد من الأفراس و البرازین منها متحتم کان القسر دائمیا و التعطیل أبدیا و هذا مثل أن یقال فی النمله قوه إدراک الکلیات و لم یظهر و لا یظهر أصلا لفقدان شرط أو وجود مانع، س ره

البناء فی حد البناء فزیاده تلک الآثار دلیل شده القوی و قلتها دلیل ضعفها.

و تحقیق ذلک أن الحدود قد تکون بحسب الذات فی نفسها و قد تکون بحسب نسبتها إلی أمر و قد تکون بحسبهما جمیعا و لکن بالاعتبارین فتحدید الملک و البناء من حیث حقیتهما شی ء و من حیث کونهما مضافین إلی شی ء شی ء آخر- فیؤخذ المملکه و البناء فی حدیهما بالاعتبار الثانی لا بالاعتبار الأول و کل من الاعتبارین ممکن الانفکاک عن الآخر و کذا البدن و تدبیره یؤخذ فی تحدید النفس لا- من حیث ذاتها و حقیقتها بل من حیث نفسیتها و تحریکها التدبیری فإن کانت الذاتیه و النفسیه- مما یتصور بینهما المغایره و المفارقه کالنفوس المجرده یخالف الحد من جهه الماهیه- و الذات للحد من جهه الفعل و التحریک و إن لم یکن کذلک بل یکون الوجود الذاتی عین الوجود النسبی کبعض القوی و النفوس حیث إن حقیقتها فی أنفسها عین کونها محرکه لشی ء أو متعلقه بشی ء فالحدان متحدان فیها من غیر اختلاف و لا بد فی تحدیدها من أخذ ما تعلقت هی به علی أی وجه کان و کما أن کثره الأفاعیل البنائیه- یستدعی کون البناء فی کونه بناء شدیدا کاملا فکذلک کثره الأفاعیل التدبیریه توجب کون النفس فی نفسیتها أی تدبیرها شدیده کامله.

إذا تمهد ذلک فنقول لما ثبت وجود نفوس و قوی مادیه الذوات و الأفاعیل- بمعنی أن وجوداتها فی أنفسها وجوداتها التعلقیه بأعیانها بلا مفارقه ذهنا و خارجا- فیکون حد کل واحده منها بحسب أحد الاعتبارین بعینه حدها بحسب الاعتبار

الآـخر إذ لاـ مغايره بين الاعتبارين و إنهم اعترفوا بأن الأفاعيل يجب أخذها فى حدود القوى لما ذكرناه و قد علم أن كثره الأفاعيل مستلزمه لشده القوه الفاعله من حيث كونها قوه فاعله و تلك الحيثيه بعينها حيثيه الذات فيما ذكرناها و معلوم أن هذه القوى بعينها مبادى فصول ذاتيه لحقائق الأجسام الطبيعيه المتخالفه بالقوى و الصور لا بالجسميه المشتركه بين الجميع فالتفاوت فيها بالكمال و النقص فى تجوهر الذات- يوجب التفاوت فى الأجسام النوعيه بهذا الوجه و هذا ما أردناه.

بحث و تعقيب:

و من الأبحاث التى أوردتها أصحاب المعلم الأول على أنفسهم- أنكم قلتم الجوهر جنس و الجنس لاـ يقع على أنواعه بالتشكيك بوجه من الوجوه و قاعدتكم هذه تنتقض بكثير من المواضع كعليه المفارقات بعضها لبعض و سببيه الهيولى و الصوره للجسم و سببيه الأب للابن مع أن الجوهر جنس للجميع و كذا ينتقض بتقدم بعض أفراد الكم على بعض آخر كتقدم الجسم على السطح و السطح على الخط مع كون المقدار جنسا لها.

و أجابوا عن ذلك بأن التقدم و التأخر فى معنى ما يتصور كما سلفت الإشاره إليه على وجهين أحدهما أن يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه بالتقدم و التأخر- حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم و الآـخر أن يكون لاـ بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه فهناك يفترق ما فيه التقدم عما به التقدم مثال الأول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن و وجود الجوهر على وجود العرض فإن وجود العله متقدم على وجود المعلول فى نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود و به أيضا و مثال الثانى تقدم الإنسان الذى هو الأب على الإنسان الذى هو الابن فإن هذا التقدم و التأخر ليس فى معنى الإنسانيه المقول عليها بالتساوى بل فى معنى آخر هو الوجود أو الزمان فما فيه التقدم و التأخر فيهما هو الوجود أو الزمان و ما به(۱) التقدم و التأخر خصوص ذاتيهما

۱- استعمال ما فيه و ما به هاهنا قد وقع بعكس أوائل هذا المبحث حيث استعمل ما فيه فى السواد و المقدار هناك و ما به فى الوجود و مثل هذا وقع فى أوائل هذا السفر و قد كتبت هناك أنه قد انعقد لهم اصطلاحان فإنهم سموا مناط التفاوت فى مبحث التشكيك بما به و موضوعه بما فيه و أما فى مبحث السبق و مقابليه فقد سموا ملاك السبق بما فيه و قد تكلم قدس سره هاهنا بهذا الاصطلاح، س ره

إذا تقرر هـذا فنقول كلمـا تحقق عليه و تقـدم فی شـی ء من أفراد نوع واحـد أو جنس واحـد بالقيـاس إلی فرد آخر منه فليسـت سببيته و تقـدمه للآخر لأن يصـير الآخر- بحسب نفسه أو بحيث(۱) يحمل عليه ذلک المعنی النوعی أو الجنسـی و لا الفرد الذی هو سبب سببيته باعتبار نفس معناه و مفهومه بل سببيه السبب و مسببيه المسبب باعتبار وجوديهما لا باعتبار ذاتيهما فحمل الوجود علی الهيولی و الصوره أقـدم من حمله علی الجسم و كـذا حمله علی الأبوين أقدم من حمله علی الابن و كذا يختلف حمله علی جواهر العـالم الأـعلی و علی جواهر عالمنـا الأـدنی فـإن جواهر ذلـک العالم أقـدم و أقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هـذا العالم و أما حقيقه الجوهر فحملها علی الجميع بالسويه فليست جوهريه شـی ء فی أنها جوهريه عله لجوهر شی ء آخر بل الجوهر العلی أحق و أولی بـالوجود من الجوهر المعلولی لا ـ بـأن يكون جوهرا فـالوجود متقـدم علی الوجود بـالطبع لا بأمر زائـد فوجود الهيولی و الصوره متقـدم علی وجود الجسم بـالطبع و أمـا الجوهريه فهی بالسواء فی الجميع فكما أن الجسم جوهر فكـذا أجزاؤه بلا تقدم و تأخر فيها و كذا الكلام فيما شاكل ذلک من تقدم أفراد ماهيه الكم و غيرها بعضها علی بعض و هذا الجواب مقدوح بوجوه.

منها أن فيه وقوعا فيما هربوا عنه و اعترافا بصـحه ما قالوا بفساده فإن انصـراف المتقـدم و المتأخر بنفس الماهيه عن أفراد الجوهر أو الكم إلی أفراد الوجود أو أجزاء الزمان غير مجد إذ الكلام عائد بعينه فی الوجود و الزمان(۲) بأن يقال تقدم إفراد

۱- الظاهر أن كلمه بحيث من غلط النساخ و الصحيح بحسب ما،

۲- أقول لهم إن يردوا هـذا الاـعتراض عن أنفسـهم أما النقض بالزمان فلإرجاع التفاوت فيه إلی الوجود لا إلی ماهيته و لا ينافی قولهم إن الزمان غير قار بالـذات لأن المراد بالـذات هناک الوجود و الـذات الوجوديه أو المراد شـيئيه ماهيته و لكن مفهوم عدم القرار معتبر فی مفهومه و المفهوم مطلقا اعتباری لا تفاوت فيه و أما حديث الوجود فلأنه عندهم حقائق متباينه و التفاوت بالتباين ليس تشكيكا فهذا كتفاوت الأجناس العاليه- لكن الإنصاف ورود هذا عليهم لأن مرادهم بتباين الوجود كما أول المصنف قدس سره التبـاين بـالعرض للماهيـات لكـونهم محققين شـامخی المرتبه فی العلـوم الحقيقيه و أن لاـ تئول لزم انـتزاع مفهوم واحـد من حقـائق متباينه بما هی متباينه و لتمت شـبهه ابن كمونه و كانت داء عياء لا ينجع فيه دواء و لم يكن سـنخيه بين العله و المعلول و غير ذلک من المحذورات، س ره

الوجود بعضـها على بعض إذا كـان بنفس تلـك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقـدم و التأخر- بين أفراد حقيقه واحـده فى ذاتها بـذاتها إذ الوجود قـد علمت أن له حقيقه واحده بسيطه لا اختلاف لها بالفصول و كذا تقدم أجزاء الزمان بعضـها على بعض إذا كان لأجل أن حقيقتها حقيقه تقتضى التجدد و التصرم و تقدم بعضها و تأخر الآخر لزم التفاوت على النحو المذكور.

و منها أن هذا يناقص ما ذكروه فى نفى كون الجسم مفيدا لوجود جسم آخر- بأنه لو كان عله لتقدم هيولى العله كالكره التاسعه مثلاـ على جسميتها و جسـميتها على هيولى المعلول كـالكره الثامنه و هيولى المعلول مشاركه لهيولى العله فى الهيوليه- و لا يقع الهيولى على هيولى الكره التاسـعه و على سـائر الهيوليـات بالتشـكيك بـل بـالتواطؤ- كما أن الجسم الـذى يحمل على جسـميتها يحمل على جميع الأجسام بالتواطؤ- فيلزم أن يكون هيولى المعلول متقدمه على جسميه العله فيتقدم الشى ء على نفسه.

وجه المنافـاه أن كون بعض أفراد حقيقه واحـده عله لفرد آخر لو اسـتلزم تقـدم الشـى ء على نفسه فى بعض المواضع كما قرروه لاسـتلزم فى سـائر المواضع من دون فرق- و إن لم يسـتلزم ذلـك بناء على الاعتـذار المنقول عنهم فى عليه أفراد الجوهر بعضـها لبعض- فانفسخ هذا الاحتجاج المذكور فى نفى تقدم بعض الهيوليات على بعض أخرى.

و منهـا أن هـذا الجواب و إن سـلم جريانه فى عله الوجود كالفاعل أو الغايه- لكنه غير جار فى عله القوام كالماده و الصوره فإن الجسم مما يتقوم ماهيته من ماهيه الهيولى و الصوره لا من وجودهما فلو لا جوهريه أجزائه ما كان المجموع جوهرا- و كما أنهم يقولون حمل الجسميه على الإنسان بتوسط حملها على الحيوان و حمل الحيوان على الإنسان فكذلك نقول حمل الجوهريه على الجسم بتوسط جزئيه.

و فيه تأمل(۱) لأـنهم صرحوا بـأن التشـكيك إنمـا يتحقق إذا كـان الكلى متفاوتا فيه بحسب أفراده المتباينه الحقيقه أما التفاوت بالنسبه إلى أفراده المتداخله

۱- حاصله تمهيـد مقـدمه أولاـ بـذكر حكم الأـفراد المتـداخله مطلقـا ثم التفصـيل بـأن المـاده و الصوره بما هما جنس و فصـل متداخلتان و بما هما ماده و صوره و إن كانتا متباينتين لكن التقدم و التأخر يرجعان إلى الوجود، س ره

فلیس من التشکیک فی شی ء و کذا التفاوت بالعینیه و الجزئیه أو بالنوعیه و الجنسیه بالنسبه إلی الفرد الاعتباری و الفرد الحقیقی کالحیوان بالنسبه إلی الحیوان المأخوذ بشرط لا و المأخوذ بشرط شی ء فإن طبیعه الحیوان بالقیاس إلی الأول عین و نوع باعتبارین و بالقیاس إلی الثانی جزء و جنس کذلک فهذه الأنحاء من التفاوت لا یسمی تشکیکا إذ هی واقعه فی الماهیات بالضروره و الاتفاق.

إذا تقرر هذا فنقول إنهم قد فرقوا بین أجزاء الماهیه و أجزاء الوجود بأنها إذا أخذت لا بشرط شی ء یکون أجزاء الماهیه و إذا أخذت بشرط لا شی ء یکون أجزاء الوجود کما سیجی ء فی مبحث الماهیه فالمأخوذ بالوجه الأول جنس أو فصل و المأخوذ بالوجه الثانی ماده أو صوره فجزءا الجسم إن أخذا علی الوجه الأول- فجوهریتهما متقدمه علی جوهریه الجسم و لا- یلزم التشکیک لأنهما مع الجسم لیست من الأفراد المتباینه للجوهر من هذه الحیثیه و إن أخذا علی الوجه الثانی فکل منهما و إن کان مباینا للجسم لکنهما لیسا مقومین لحقیقه الجسم بهذا الاعتبار بل لوجوده فهما من حیث وجودهما مقومان لوجوده فیلزم الاختلاف فی الوجود لا فی الجوهریه.

و الحمد لله أولا و آخرا و الصلاه و السلام علی محمد و آله

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ۹

المقدمة:
تأسّس مركز القائمیة للدراسات الکمبیوترية فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فی الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:
نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فی العلوم الإسلامية وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الکمبیوترية فی أصفهان إلی التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثين فی العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الکترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهی منظمة فی برامج إلکترونية وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.
وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلی أساس خطة تنوی تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:
نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبیّ عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين فی الحوازت العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب علی تقديم آثارهم لتنظيمها فی ملفات الکترونية

السياسات:
مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذکر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن یتحمل المؤلف مسؤولیة العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الکتب والملزمات والدوریات

إقامة المسابقات فی مطالعة الکتب

إقامة المعارض الالکترونیة: المعارض الثلاثیة الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمکنة الدینیة والسیاحیة

إنتاج الأفلام الکرتونیة والألعاب الکمبیوتریة

افتتاح موقع القائمیة الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافیة وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدینیة والأخلاقیة والاعتقادیة والردّ علیها

تصمیم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ویب کیوسک kiosk، الرسالة القصیرة ((sms

إقامة الدورات التعلیمیة الالکترونیة لعموم الناس

إقامة الدورات الالکترونیة لتدریب المعلمین

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبیقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ویمکن تحمیلها علی ۸ أنظمة؛

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلکترونیة للکتاب علی موقع القائمیة ویمکن تحمیلها علی الأنظمة التالیة

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربیة والانجلیزیة والفارسیة

الکلمة الأخیرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.